This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

7457
LENOX LIBRARY

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

7439

George Bancroft

LA

MÉTAPHYSIQUE

ET LA SCIENCE

YBX

Paris. — Imprimerie de L. MARTINET, rue Mignon, 2.

LA

MÉTAPHYSIQUE

ET LA SCIENCE

7439

OU

PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE POSITIVE

PAR

Étienne VACHEROT

Ancien Directeur des études à l'École normale

TOME SECOND

PARIS

LIBRAIRIE DE F. CHAMEROT

RUE DU JARDINET, 13

1858

Droits de traduction et de reproduction réservés.

TRANSFER FROM LENOX.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

PRINCIPES

DE

MÉTAPHYSIQUE POSITIVE

DIXIÈME ENTRETIEN.

CRITIQUE DE L'INTELLIGENCE.

I. — La sensibilité.

Le Métaphysicien. — Nous avons jusqu'ici considéré en eux-mêmes et dans leur origine les actes divers de l'intelligence, perceptions, notions, jugements; il nous reste à les envisager dans leurs objets. Déjà cette question a été touchée incidemment, à propos de l'analyse des concepts d'espace et de temps. Mais tant que l'intelligence ne nous était pas complétement connue, nous n'étions pas en mesure d'en donner une solution générale. Maintenant que nous savons d'une manière précise que toute la *matière* de la connaissance est empruntée à l'expérience, et que la part de l'esprit se réduit à la *forme*, c'est-à-dire à la synthèse des éléments empiriques, dans les trois fonctions de l'intelligence, sensibilité, entendement et raison, nous sommes en mesure de résoudre le redoutable problème de l'*objectivité* de nos perceptions, de nos notions et de nos jugements.

Le Savant. — Cette solution n'est-elle pas clairement contenue dans la conclusion de votre analyse? Si nos perceptions, nos notions et nos jugements sont réductibles à l'expérience, au moins quant à leur matière, ne s'ensuit-il pas rigoureusement que tous les actes de l'esprit n'ont d'objet, et ses diverses facultés de portée que dans le monde des réalités que l'expérience atteste.

Le Métaphysicien. — La conséquence semble rigoureuse; mais elle ne deviendra évidente qu'après avoir été développée et vérifiée sur les divers actes de l'esprit. Commençons par les perceptions de la sensibilité. L'analyse nous a conduits : 1° à distinguer dans toute perception la *matière* et la *forme;* 2° à rapporter la *forme* à la fonction synthétique de la sensibilité, et la *matière* à l'expérience; 3° à discerner, dans l'élément empirique de la perception, l'affection proprement dite et la représentation. Ces résultats acquis, il nous est facile de savoir à quoi nous en tenir sur la réalité *objective* de nos perceptions. D'abord il faut en éliminer l'élément *formel* dû à l'intelligence, c'est-à-dire la *synthèse* même des éléments empiriques. Il est évident que cette synthèse, œuvre propre de la sensibilité et de l'imagination, n'a pas d'objet correspondant dans la réalité. Quand je dis qu'elle n'a pas d'objet réel, il faut s'entendre. Tous ses éléments lui viennent bien de la réalité; mais l'unité qui en fait un tout ne lui vient que de l'esprit. L'unité n'est point un caractère de la réalité, et ne peut jamais être donnée par l'expérience; c'est la forme même de la perception. Qu'est-ce que percevoir, sinon ramener à l'unité les divers éléments de l'expérience?

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — L'élément *formel* écarté, reste la

matière même de la perception. Si la perception a quelque réalité objective, c'est là qu'il faut la chercher. Or, comment douter qu'elle soit objective par quelque côté? Supposez que tout soit *subjectif* dans la perception, la matière aussi bien que la forme; vous ne pouvez expliquer comment l'esprit ne serait pas aussi libre dans ses actes de perception que dans ses actes de volonté, les uns étant des créations aussi spontanées que les autres; vous ne comprendrez pas que l'esprit ait besoin d'excitations, de conditions, d'occasions, de causes pour *percevoir*, lorsqu'il peut *vouloir* sans tout cela. Et surtout ce qui resterait un mystère incompréhensible, c'est que notre sensibilité, si elle tirait tout d'elle-même, suivît invariablement dans ses représentations un ordre déterminé par les impressions du dehors, ainsi que l'a si judicieusement fait remarquer Kant.

Le Savant. — Cela est clair. La perception est objective, quant à sa matière.

Le Métaphysicien. — Mais la matière de la perception elle-même donne lieu à une distinction essentielle, celle de l'élément *affectif* et de l'élément *représentatif* dans la sensation. L'élément *affectif* ou la sensation proprement dite n'est qu'une simple modification de notre être, sans aucune valeur représentative. Quelle ait sa cause dans une certaine propriété des choses, cela est évident. Mais quel est le rapport de la sensation avec cette propriété elle-même, c'est ce que nous ne pouvons imaginer. Une simple relation de correspondance et de coïncidence est tout ce que l'expérience nous révèle. Ainsi, de ce qu'un corps nous a fait éprouver la sensation de saveur acide, nous pouvons bien conclure, en vertu d'expériences antérieures, qu'il doit avoir aussi la propriété chimique de s'unir aux bases salifiables, ainsi que

celle de se transporter au pôle positif de la pile, quand on décompose par un procédé voltaïque le produit de cette union; mais nous n'en ignorons pas moins pourquoi les composés chimiques, bien que caractérisés par cette double propriété, agissent sur l'organe du goût de manière à nous procurer la sensation de saveur acide, plutôt qu'une sensation de saveur amère, âcre ou astringente. De même, on n'expliquera jamais pourquoi les rayons les moins réfrangibles nous font éprouver la sensation de rouge plutôt que celle de bleu ou de jaune, la liaison entre l'indice de réfraction du rayon et la nature de la sensation qu'il détermine échappant à toute induction et à toute analogie. C'est en ce sens qu'on a eu parfaitement raison de dire que ces sortes de sensations sont purement *subjectives*. Car, si elles ne sont pas sans cause, elles sont absolument sans objet.

Le Savant. — C'est en effet le caractère propre des sensations du goût, de l'odorat et de l'ouïe d'être simplement affectives ; tous les philosophes et les physiciens ont fait cette remarque.

Le Métaphysicien. — Il en est de même des sensations de la vue et du toucher (1). Les sensations d'étendue, de figure et de résistance n'ont pas plus d'objet correspondant dans la réalité et se rapportent non moins à notre manière de sentir que les sensations de saveur, d'odeur, de son et de couleur. Ainsi, les images proprement dites ou sensations de la vue sont tout aussi *subjectives* que les sons, les odeurs ou les saveurs. En elles, comme dans toutes les autres sensations, ce qu'il y a d'*objectif* se rapporte uniquement à l'ordre, à la loi selon laquelle se coordonnent les éléments de la représentation. A

(1) Voyez l'entretien précédent, Sensibilité.

cet égard, les images se comportent absolument de la même manière que les sons, les odeurs ou les saveurs. En tant que sensations, les unes n'ont pas plus de réalité objective que les autres. Leur manière de nous affecter n'a rien de commun avec leur valeur représentative. Il faut en dire autant des sensations de chaud et de froid, et de toutes ces affections de la sensibilité tactile qui restent obscures et confuses chez la plupart des hommes, et qui acquièrent, dit-on, chez certains aveugles une finesse et une netteté surprenantes. Aucune de ces sensations, si utiles d'ailleurs, ne nous révèle une propriété quelconque des corps. Les sensations tactiles ne deviennent représentatives qu'autant qu'elles se bornent à la perception de l'étendue et de la figure, c'est-à-dire d'un simple rapport de continuité, de juxtaposition et de limite.

Le Savant. — J'entends parfaitement; je vois que toutes nos *sensations* sont affectives. Mais, tandis que les sensations de la vue et du toucher sont reconnues *représentatives*, je ne vois pas ce que représentent les sensations de l'ouïe, du goût et de l'odorat. Et il me semble que l'opinion commune est de mon avis, quand elle appelle celles-ci des *sensations*, réservant le nom de *perceptions* à celles-là.

Le Métaphysicien. — C'est un préjugé qui ne tient pas devant l'analyse. Si, par exemple, je compare les sensations du son à celles de l'étendue, de la figure et de la résistance, je trouve que l'élément *objectif* et vraiment *scientifique* est le même dans les deux cas : rapport de sons ici, rapport d'images là. Qu'importe la différence d'*affection*, du moment que ce rapport d'éléments empiriques est, dans les deux genres de sensations, la seule réalité, l'unique propriété qui puisse être affirmée des objets sensibles? Quant à la nature même des sensations de l'étendue, de la figure, de la couleur, de la résis-

tance, nous n'en découvrons pas mieux le rapport avec les propriétés qui les causent que nous ne comprenons la liaison qui peut exister entre la nature des sensations du son et telle propriété des objets qui y correspondent. Vous voyez donc que nos sensations de l'ouïe se trouvent être représentatives au même titre absolument que nos sensations de la vue et du toucher. Et ce qui confirme encore le résultat de notre analyse, c'est qu'il existe une science des rapports du son, comme il existe une science des rapports de l'étendue et de la figure.

Le Savant. — Cela est vrai pour les sensations de l'ouïe. Mais je ne vois pas ce que représentent les sensations de l'odorat et du goût, ni qu'il y ait une science qui se rapporte à ces deux classes de sensations.

Le Métaphysicien. — S'il n'y en a pas, ce n'est pas une raison de croire que ces sensations ne représentent rien. D'abord l'expérience prouve qu'elles coïncident avec certaines propriétés réelles des corps : exemple, le rapport constant de la sensation de la saveur acide ou de l'odeur nauséabonde à telle ou telle propriété chimique, lequel rapport est absolument de même nature que celui de la sensation de la couleur rouge à tel degré de réfraction. Ensuite, si nos sensations d'odeur et de saveur se rapportent uniquement à notre manière de sentir, en tant que sensations, on ne peut en dire autant de l'ordre selon lequel elles se développent. Il est évident que cet ordre des sensations correspond à un ordre réel des phénomènes sentis, tout à fait indépendant de notre manière de sentir. Ainsi, en raison de la coïncidence que l'expérience découvre parfois entre telle sensation et telle propriété chimique, le degré d'intensité de l'une correspond au degré d'intensité de l'autre ; ce

qui fait que la sensation est non-seulement l'indice, mais encore la mesure de la propriété. Donc l'*objectif* est ici exactement le même que dans les autres classes de sensations. Et ce n'est pas trop s'avancer que de soutenir que toutes nos sensations sont à la fois subjectives et représentatives; subjectives en tant qu'affections de notre sensibilité; représentatives au même titre en tant qu'elles nous révèlent toutes une seule et même chose, le rapport, l'ordre, la loi de développement des phénomènes de la réalité elle-même. Les éléments varient selon la nature des sensations; mais le rapport reste identiquement vrai, qu'il ait pour matière des images, des sons, des saveurs ou des odeurs.

Le Savant. — J'en tombe d'accord. Il n'y a donc plus de raison de distinguer des sensations affectives et des sensations représentatives correspondant au sens de l'ouïe, de l'odorat et du goût d'une part, et de l'autre aux sens de la vue et du toucher. Toutes sont affectives et représentatives à la fois.

Le Métaphysicien. — Oui sans doute; mais toutes ne sont pas également représentatives. Les sensations du toucher le sont plus que les sensations de la vue; celles-ci plus que les sensations de l'ouïe; ces dernières plus que les sensations de l'odorat, lesquelles l'emportent à ce titre sur les sensations du goût. En sorte que, si l'on mesure la valeur des cinq sens à la vertu représentative de leurs sensations, on obtient l'échelle suivante : 1° le toucher, 2° la vue, 3° l'ouïe, 4° l'odorat, 5° le goût. Les sensations du goût et de l'odorat ne sont qu'indirectement représentatives, c'est-à-dire qu'elles ne nous révèlent telle ou telle propriété des corps qu'en vertu d'une simple coïncidence. Les sensations de l'ouïe sont déjà directement représentatives, en ce qu'elles

nous informent par elles-mêmes, sans association d'idées, des lois de l'acoustique. Enfin les sensations de la vue et du toucher sont le plus directement représentatives, en ce que la représentation y domine l'affection dont elle est inséparable, tandis que, dans toutes les autres espèces de sensations, même dans celle de l'ouïe, c'est l'affection qui domine la représentation, quand elle ne l'exclut pas.

Le Savant. — La gradation est en effet manifeste.

Le Métaphysicien. — Maintenant, pour en revenir à notre question, il va sans dire que les sensations sont objectives, en tant que représentatives, et que le degré d'*objectivité* y est en raison directe du degré de représentation. Ce qu'il importait surtout d'établir, c'est la nature même des objets de nos sensations. Or ces objets, quelle que soit la diversité des sensations, se réduisent toujours au rapport, à l'ordre même des éléments de la représentation, et n'ont jamais trait à la nature de ces éléments. Voyez les sciences fondées sur les perceptions du monde extérieur, la géométrie, l'optique, l'acoustique, la physique, et la chimie. La géométrie proprement dite ne s'occupe que des rapports entre grandeurs abstraites, c'est-à-dire entre des grandeurs que l'esprit a dépouillées de toutes propriétés autres que l'étendue et la figure. La géométrie des visibles déduit la figure, la situation, la distance réelle des objets réels, de leur figure, leur situation, leur distance apparente, d'après le rapport constant de l'apparent au réel. L'optique s'attache uniquement à fixer les lois de réflexion et de réfraction des rayons lumineux, sans chercher pourquoi ni comment ces phénomènes provoquent dans la sensibilité des impressions de telle ou telle nature. L'acoustique ne cherche également dans les sensations auditives que des rapports. La physique et la chimie sont tout

entières à la découverte des lois des phénomènes. Toutes les sciences cosmologiques en sont là : des rapports, des lois, voilà l'objet, l'unique objet de la connaissance scientifique. Que les phénomènes eux-mêmes varient et flottent selon la constitution des organes de la sensibilité, cela n'importe en rien, puisque les rapports des phénomènes et l'ordre de lois selon lequel ils se manifestent sont invariables et indépendants de la nature de nos sensations. Les sensations et les images sont nécessaires pour toute connaissance ; sans elles, nous ne pourrions saisir aucune réalité, pas plus les rapports et les lois des choses que les choses elles-mêmes. Mais nulle connaissance sérieuse et solide ne se compose d'images et de sensations. Tout cela est l'élément variable, individuel, subjectif de la perception ; la science n'a rien à en faire. L'élément *objectif* et vraiment scientifique, c'est le rapport, la loi, ce qui ne varie point avec les sensations et représentations diverses de la réalité. Cet *objet*-là brave toute espèce de scepticisme ; il fait la vérité de toutes les sciences qui reposent sur nos perceptions extérieures.

Le Savant. — Vous me faites comprendre une distinction dont je n'avais pas encore bien saisi toute la portée jusqu'ici. Je veux parler de la *sensation* proprement dite et de la *perception*.

Le Métaphysicien.—Précisément. Retranchez de la sensation tout ce qui n'a aucune vertu représentative, tout ce qui ne contribue pas à la connaissance ou ce qui n'y contribue qu'indirectement, à titre de réactif, il restera la pure perception de l'objet. Prenez au contraire la sensation complexe, l'idée avec son appareil sensible, vous aurez ce qu'on peut appeler par opposition l'*image* de l'ob-

jet (1). Ainsi un aveugle-né aura les mêmes *perceptions* qu'un clairvoyant sur les formes et les dimensions du corps, sans en avoir les mêmes *images*. Le premier *imaginera* les corps d'une autre manière que le second, même si l'on fait abstraction de tous les accidents de lumière, d'ombre et de couleur, dont l'habitude ne nous permet pas de dépouiller nos représentations. Ce n'est pas à dire que les images n'ouvrent parfois la porte aux perceptions. Sans la sensation de couleur, par exemple, le savant n'aurait pas acquis l'*idée* de la propriété inhérente aux corps de renvoyer des rayons lumineux, distingués des autres rayons par certains caractères intrinsèques. Mais cette sensation de couleur, tout en entrant dans la formation de l'image que le clairvoyant se fait des corps, n'entrera pas dans la formation de la perception, bien qu'elle en ait suggéré un des éléments.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — De même le sourd-muet, scientifiquement instruit, n'aura pas des phénomènes de l'acoustique une autre *perception* que nous; mais l'*image* qu'il s'en fera, dépouillée de ce cortége d'impressions sensibles que réveille en nous le seul mot de son, n'impliquera que des rapports de mouvements, de distance et de configuration.

Le Savant. — Me voilà suffisamment édifié sur la différence de l'*image* et de la *perception*. Si je l'ai bien comprise, la perception seule aurait un objet; l'image, qui n'est qu'une sensation, n'aurait qu'une cause sans objet définissable.

Le Métaphysicien. — C'est cela même. La nature de la représentation sensible ne nous apprend absolument rien

(1) Voy. Cournot, *Fondements de nos connaissances*, t. I, ch. VII.

sur la nature de cette cause. Évidemment telle image dans l'esprit se lie à telle constitution ou à telle disposition des objets. Mais quelle est cette constitution ou cette disposition, c'est ce que la sensation ne peut nous révéler, au moins directement. Quant à la perception, elle a pour objet un rapport ou une loi, c'est-à-dire une chose réelle, fixe, indépendante de la sensation, susceptible d'une détermination et d'une notion précise.

Le Savant. — S'il en est ainsi, la valeur scientifique de l'image est nulle. Bonne seulement à nous faire saisir la réalité par une représentation, elle disparaît dans la formation de la connaissance proprement dite.

Le Métaphysicien. — Elle ne peut disparaître entièrement, parce que l'esprit humain n'est pas une intelligence pure, mais une intelligence fonctionnant à l'aide d'appareils organiques. Nous pouvons bien épurer, par des abstractions successives, l'*image* qui reste unie à l'*idée* dans les opérations de la pensée, de manière à distinguer nettement les caractères essentiels de la *perception* des accidents de l'impression sensible, dont elle ne dépend pas; nous ne pouvons l'en dégager complétement. Il en reste toujours assez pour la représentation des choses. Seulement il faut prendre garde en ce cas que l'esprit ne soit dupe de l'image, et qu'il ne la fasse entrer indûment dans la théorie même, dans la connaissance scientifique des choses qu'elle ne peut servir qu'à représenter. Ainsi la théorie des atomes, dont nous avons déjà eu occasion de parler, fait bien ressortir cette distinction de l'image et de la perception. La *perception*, dans cette hypothèse, est la loi ou l'ensemble des lois selon lesquelles les phénomènes corpusculaires se produisent; c'est la partie positive et vraiment scientifique de la théorie, parce

qu'elle est fondée sur l'expérience et l'induction. L'*image* n'est que la représentation pour la vue des phénomènes dont l'expérience a révélé les lois, représentation nécessaire pour l'esprit humain condamné à enter ses idées sur des images. L'hypothèse atomistique, si l'on en retranche les faits et les lois qui en font toute la valeur scientifique, n'a plus d'autre usage que de représenter ces faits et ces lois à l'imagination. Cela n'a pas d'inconvénient, pourvu que l'esprit n'aille pas commettre la méprise de prendre pour les matériaux de la construction scientifique ce qui n'en est que l'échafaudage extérieur. Malheureusement le matérialisme s'en est emparé et a fait passer pour une explication sérieuse et métaphysique une simple représentation à l'usage de l'imagination. C'est ainsi que les atomes, qui ne sont que des images ou des conceptions fondées sur des images, ont été donnés pour les principes vrais et *substantiels* des choses.

Le Savant. — Cette distinction me montre clairement en quoi consiste au juste l'*objectivité* de nos perceptions sensibles. Les seuls objets de la sensibilité qui fassent la matière de la connaissance et de la science sont les rapports et les lois des phénomènes. Quant aux phénomènes eux-mêmes, ils peuvent être sentis et représentés ; mais ils ne sont pas susceptibles d'être *connus*. Nous en avons la sensation ou l'*image ;* nous n'en avons pas l'*idée*.

Le Métaphysicien. — Vous l'avez dit. Si nous voulions nous servir des expressions de Kant, nous dirions que les rapports et les lois des choses sont les vrais *noumènes*, c'est-à-dire les seuls objets de la connaissance. Tout ce qui, dans la réalité, se rapporte à notre manière de sentir et d'imaginer est purement *phénomène* et n'appartient pas au domaine de

la science. Mais cela vous semble peut-être un peu scolastique?

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Vous vous y retrouverez en réfléchissant à la méthode des sciences modernes. La géométrie, la physique, la chimie, l'histoire naturelle ne tiennent aucun compte des sensations proprement dites, dans l'idée qu'elles se font des corps. Des rapports et des lois, voilà tout ce qui reste au fond de leurs descriptions et de leurs théories, si vous les soumettez à l'analyse. Dans l'étude des phénomènes de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, du son, de la lumière, de la couleur, etc., la physique ne s'amuse pas à constater la nature des sensations que ces divers phénomènes provoquent dans l'organisme. C'est un soin qu'elle abandonne à la physiologie et à la psychologie. Son œuvre se borne à découvrir les relations que supportent les phénomènes entre eux, et à en dégager les lois. La chimie fait de même dans l'étude des phénomènes internes de l'affinité, de la cohésion, de l'isomorphisme, de la composition et de la décomposition des corps. L'histoire naturelle ne se soucie pas plus des sensations que les sciences précédentes : par l'étude comparée des individus, elle arrive à constater des lois et des types. Quant à la géométrie, la science abstraite par excellence, les constructions qu'elle emploie ne sont pour elle que des représentations approximatives de figures idéales, absolument indépendantes de nos sensations. Donc, si vous y regardez de près, vous verrez que la notion de corps, telle que nous l'ont faite les sciences physiques, ne renferme pas, dans la riche diversité de ses éléments, une seule sensation proprement dite. Tout y est idée; rien n'y est image. C'est ce qui en fait la pleine et entière *objectivité*.

Le Savant. — Voilà qui est bien convenu. L'élément *objectif* de la sensibilité n'est jamais la *sensation* proprement dite, mais la perception, c'est-à-dire l'intuition des rapports qui lient les phénomènes sensibles entre eux, et que l'entendement et la raison convertiront en types, en lois et en principes, en les dégageant du cortége de sensations et d'images qui les enveloppe.

Le Métaphysicien. — Telle est en effet l'*objectivité* de l'expérience sensible. Il nous reste à voir en quoi consiste celle de l'expérience interne ou de la conscience, et dans quelles limites elle est circonscrite.

Le Savant. — Qu'entendez-vous par l'*objectivité* de l'expérience intime? Est-ce que les perceptions de la conscience ne sont pas essentiellement et entièrement subjectives?

Le Métaphysicien. — Cela est évident, si vous prenez le mot dans le sens d'objectivité *extérieure*, comme lorsqu'il s'agit de la perception sensible. Mais l'*objectivité* des perceptions de la conscience peut s'entendre encore d'une autre façon. Il semble que *conscience* soit un de ces mots qui ne comportent pas de définition; il exprime un acte du moi si simple, si clair, si constant, qu'on ne peut en donner une définition directe, et que le langage est condamné à le représenter par une image ou une métaphore quelconque. C'est l'œil ouvert sur tout ce qui se passe au dedans de nous-mêmes; c'est la lumière qui éclaire notre for intérieur; c'est l'oreille discrète et délicate qui entend et recueille tous les bruits de cette scène plus ou moins agitée; c'est le sens *intime*, remplissant une fonction de perception analogue à celle des sens *externes*. Toutefois, cet acte si simple de l'esprit a soulevé des difficultés qui embarrassent encore nos

psychologues. Par exemple, est-ce un acte distinct, *sui generis*, ou le simple redoublement d'actes déjà connus et dénommés, tels que la sensation, la pensée, la volonté, l'action? Avoir conscience de ses sensations, de ses pensées, de ses relations, est-ce tout simplement savoir qu'on sent, qu'on pense, qu'on veut? Mais si la conscience se réduit à cela, qu'est-elle autre chose qu'une vaine tautologie qu'on pourrait du reste prolonger à l'infini? Car si l'on distingue la conscience de la sensation, de la pensée, de la volonté, d'avec ces actes eux-mêmes, pourquoi n'admettrait-on pas également la conscience de cette conscience et ainsi de suite? Et si la conscience est réellement quelque chose de plus, il ne suffit donc pas de la définir avec tous nos psychologues le sentiment des actes du moi.

Le Savant. — Je ne vois pas que la conscience puisse être autre chose que ce sentiment.

Le Métaphysicien, — Regardez-y bien cependant, et vous y trouverez quelque chose de plus. Que nous ne sentions, ne pensions, ne voulions qu'à la condition de le savoir, c'est une de ces vérités vraies, dignes de la naïveté de feu M. de la Palisse. J'avoue pour mon compte n'avoir jamais compris la distinction que les psychologues établissent entre sentir, penser, vouloir, et savoir qu'on sent, qu'on pense et qu'on veut; et j'imagine qu'il n'est pas d'animal qui n'ait le même privilége que l'homme à cet égard. Si c'est là toute la *conscience*, combien il est inutile de faire sonner si haut une faculté aussi simple! Et surtout combien il est faux d'en faire une des fonctions distinctives de la nature humaine!

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Et pourtant c'est le sens commun

qui a raison, quand il refuse la conscience à l'animal et l'attribue à l'homme seul. La conscience est tout autre chose que la simple connaissance des modifications et des actes du moi ; c'est le sentiment immédiat et direct du moi lui-même, de ses forces, de ses pouvoirs, de ses facultés, de ses aspirations, de tout son être enfin. L'animal sent et sait qu'il sent tout aussi bien que l'homme ; mais il ne se sent, ne se distingue, ne se pose pas comme moi, ainsi que le fait l'homme dans le phénomène de la sensation. Tout entier à l'impression des causes qui agissent sur ses organes, il n'est pas *conscient* de soi-même, de son activité, de sa spontanéité; il n'a le sentiment net ni de la réaction qu'il oppose à l'action de l'objet extérieur, ni du principe de cette réaction ; enfin il ne fait pas cette distinction capitale du *moi* et du *non-moi* qui marque la fonction propre de la conscience, dans tout phénomène de *relation*, c'est-à-dire dans tout phénomène qui, comme la sensation et la passion, implique le rapport du sujet avec un objet quelconque.

Le Savant.—Je commence à comprendre ce que c'est que la conscience et comment elle est propre à l'homme. S'il en est ainsi, à parler rigoureusement, la conscience n'a pas pour objet la sensation ou la connaissance proprement dite, mais seulement l'élément purement subjectif de la sensation, le *moi* sentant, le *moi* connaissant. Quand on dit qu'on a conscience de ses sensations, de ses passions, de ses pensées, de ses actions instinctives ou volontaires, ou cela ne signifie rien, ou cela exprime le sentiment du *moi*, de son unité, de son activité spontanée et libre, de ses pouvoirs, de ses inclinations et dispositions innées, dans tous les phénomènes de relation dont se compose la vie morale.

Le Métaphysicien. — Précisément. Cette définition vous

fera comprendre en même temps une distinction dont la portée a échappé à la plupart de nos psychologues. Dans les traités sur cette matière, on confond sans cesse l'expérience proprement dite et la conscience, parce qu'on ne se fait pas une idée exacte de celle-ci. Mais il vous est maintenant facile de voir qu'elles n'ont pas tout à fait le même objet. L'objet de l'expérience (interne s'entend) est la vie psychologique avec tous les phénomènes, rapports et lois, dont elle se compose. Or cette réalité s'observe par la réflexion aidée de la mémoire, s'analyse par l'abstraction, et se généralise, comme la réalité sensible, par l'induction et la classification. C'est une grave erreur de croire que le moi puisse jamais devenir un objet direct d'observation; il implique qu'il cumule en même temps les rôles d'acteur et d'observateur, et qu'il se puisse observer en plein développement de sa sensibilité, de son intelligence, de sa volonté, de ses passions et de ses actions. Ce qui est vrai, c'est qu'il n'observe les phénomènes de sa vie morale qu'après qu'ils ont passé à l'état de souvenirs; l'observation et l'expérience, ayant pour condition l'analyse et la réflexion, ne sont possibles que de cette manière.

Le Savant. — Cela me semble hors de doute, et je n'ai jamais bien compris les prétentions de MM. Maine de Biran et Jouffroy. Nos physiologistes m'ont toujours paru dans le vrai en soutenant que la méthode d'observation directe est impossible.

Le Métaphysicien. — Ils ont raison en cela; mais ils ont tort d'en conclure l'impossibilité absolue de la psychologie, et en général de toute étude des faits moraux. A leur tour, les philosophes leur répondent victorieusement en leur citant les descriptions, les analyses, les observations

accumulées sur la nature morale de l'homme par les poëtes, les moralistes, les romanciers de tous les temps. Quoi qu'il en soit, ce mode d'observation indirecte diffère essentiellement de la conscience. Tandis que l'une n'opère que sur des phénomènes accomplis, conservés et reproduits par la mémoire, l'autre atteint directement le sujet même des phénomènes et n'atteint jamais que lui, ses facultés, ses pouvoirs, ses inclinations, à travers les mille variétés de la vie psychologique.

Le Savant. — Vous en revenez donc à l'observation directe des psychologues de l'école de Maine de Biran, à cette illusion qui imagine un moi immobile, objet direct et fixe de la contemplation psychologique?

Le Métaphysicien. — Nullement. La conscience n'est pas l'observation. Celle-ci ne se fait que par la réflexion aidée de la mémoire, et ne peut avoir pour objet que des faits accomplis et devenus des souvenirs. Quant à ce sentiment rapide, continu, inséparable de la vie psychologique elle-même, qu'on nomme conscience et qui se réduit à l'intuition continuelle de l'unité et de l'activité du moi, qu'a-t-il de commun avec les procédés tout spéciaux de l'observation? Il n'y ressemble ni par sa nature, ni par son objet. La conscience est universelle, et l'observation est propre au savant. La conscience a pour objet le moi, le sujet, l'être lui-même, tandis que l'observation n'a pour objet que les phénomènes qui le manifestent. Rien de plus varié que la matière de l'observation, la scène de la vie psychologique se renouvelant sans cesse. Rien de plus simple, de plus restreint que les attributs dans lesquels se résume l'être humain; quand on a nommé l'unité indivisible, l'activité spontanée et libre, il semble que tout soit dit.

Le Savant. — Je ne vois pas que ces quelques attributs épuisent les éléments de la nature humaine. Même en laissant de côté l'infinie diversité des phénomènes pour s'en tenir aux facultés, n'en trouvez-vous pas la liste assez riche pour en faire l'objet d'une science?

Le Métaphysicien. — Sans doute. Mais remarquez bien que les facultés de l'homme se diversifient elles-mêmes, comme les phénomènes, en proportion de la variété des objets. La nature humaine, simple dans son essence et dans les attributs qui l'expriment, se complique infiniment par ses relations avec tout ce qui l'enveloppe et l'affecte. C'est ce qui fait qu'il est si difficile de distinguer ce qui appartient en propre au sujet, et constitue l'objet pur de la conscience, d'avec les éléments qui proviennent du monde extérieur. On ne parvient à opérer ce discernement d'une façon précise qu'en éliminant sévèrement des données de la conscience tout ce qui est extérieur et *objectif*. C'est la méthode déjà employée précédemment dans la question de l'*objectivité* des perceptions sensibles. Seulement ici nous l'appliquons en sens inverse : au lieu de l'élément interne et subjectif, c'est l'élément externe et objectif qu'il faut écarter. Car c'est l'élément subjectif seul dans toute sa pureté qui est l'objet propre de la conscience. Voilà comment doit être entendu et résolu le problème de l'*objectivité* des perceptions du sens intime.

Le Savant. — Je comprends maintenant votre distinction de l'expérience psychologique et de la conscience, et je vois comment elle devient le point de départ de la solution du problème qui nous occupe.

Le Métaphysicien. — En effet, si nous avons soin de ne rapporter au moi que ce que le non-moi ne peut donner, nous trouvons qu'en retranchant tout élément extérieur de

nos affections, il reste précisément de ces phénomènes les principes internes qui sont absolument irréductibles à l'expérience sensible, à savoir l'unité, l'activité, la liberté, tous attributs qui, séparés ou réunis, composent les notions de *force vive*, d'*âme*, d'*esprit*. Nous disons force vive avec intention, parce que les notions de force et de cause abstraite, réduites à des rapports et à des lois sur lesquels l'observation et l'induction ont prise, rentrent dans le domaine de l'expérience sensible. L'esprit peut parfaitement, sans recourir à la conscience, *concevoir* les causes des mouvements que ses sens lui attestent. Seulement, sans la conscience, il lui est impossible de se faire la moindre idée de la nature de ces causes. Il a besoin d'un type quelconque, pour préciser sa notion abstraite, et ce type, la conscience seule peut le lui révéler. Ce n'est jamais que par analogie que l'esprit se représente les causes et les forces du monde extérieur. Et comme rien ne peut confirmer cette analogie, il s'ensuit que l'induction qui transporte les notions psychologiques de cause et de force dans l'explication des phénomènes naturels est toujours suspecte d'arbitraire. Aussi est-il plus sage de s'en tenir aux phénomènes eux-mêmes, à leurs rapports et à leurs lois, que de s'aventurer, comme le fait trop souvent la métaphysique, dans des hypothèses invérifiables sur la nature même des causes qui les engendrent. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins évident que l'objet propre de la conscience est l'unité, l'activité, la liberté, tous attributs contraires aux propriétés des objets qui nous sont révélés par l'expérience sensible. C'est la réunion de ces attributs qui constitue la nature, l'essence, la notion même de l'être que nous sommes. Ce n'est donc pas seulement de ses actes et de ses modifications que le moi a conscience; c'est aussi de

ses facultés et de ses inclinations naturelles, de son être lui-même sondé dans ses plus intimes profondeurs. Et même, à vrai dire, c'est seulement de son être et des principes qui lui sont innés que le moi a conscience. Comme le reste, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes qui manifestent sa nature, est un mélange d'éléments subjectifs et d'éléments objectifs, d'actes intimes et de représentations extérieures, un produit complexe des rapports nécessaires du moi et du non-moi, la conscience ne peut l'embrasser tout entier. Car, on ne saurait trop le répéter, la conscience n'a qu'un objet, le moi, toujours le moi avec le petit nombre d'attributs qui le constituent et qui, se développant et se diversifiant à l'infini, deviennent cette longue liste de facultés, de capacités, de pouvoirs, de penchants, de principes de toute sorte dont la vie psychologique offre à l'expérience le riche tableau.

Le Savant. — Il serait donc vrai qu'il n'y a rien de caché pour la conscience dans les mystères de la nature humaine, que le moi n'est que ce qu'il se sent être, rien de plus.

Le Métaphysicien. — Parfaitement vrai. L'imagination, la *folle du logis*, comme dit Malebranche, la source de tant d'illusions et d'erreurs, l'imagination nous abuse quand elle nous représente un fond obscur et impénétrable, au delà de la scène mobile des phénomènes éclairée par la conscience. Cette distinction n'est applicable qu'à la science des choses sensibles, dont l'esprit est réduit à ne connaître que les phénomènes et les lois, sans pouvoir jamais pénétrer par l'induction jusqu'à la nature même des causes et des forces qui se manifestent par ces lois et ces phénomènes. Mais le moi, la personne, l'être humain n'a point de secrets pour la conscience; il se sent tel qu'il est, il se sent tout ce qu'il est, c'est-à-dire une force une, active, libre, rien de plus, rien

de moins. Il ne faut donc pas chercher ailleurs ni au delà son être, et comme on dit, sa *substance*. C'est la conscience seule qui livre à la métaphysique le mot de cette prétendue énigme de la *nature* humaine; c'est elle qui lui révèle tout ce qu'il est possible de savoir sur la force, l'*âme*, l'*esprit*. Tout ce que nous décrivent ou nous racontent certains romans métaphysiques ou théologiques sur les prétendus attributs rationnels et purement intelligibles de l'âme et de l'esprit, n'est qu'un tissu d'abstractions qui n'ont jamais pour matière que les données de la conscience. Seulement, à force d'abstraire, l'esprit arrive à dépouiller ces données de tout ce qu'elles ont de réel et de vivant, et à en faire ces conceptions vides que certaines écoles nous donnent pour les notions les plus parfaites, les intuitions les plus pures et les plus profondes de l'*Esprit absolu*. Le vrai type de l'esprit est la personne humaine, et la conscience en est le sanctuaire. C'est là que la science doit concentrer ses méditations, si elle veut s'initier aux mystères du monde spirituel; c'est là qu'on voit, qu'on entend, qu'on sent ces vérités inaccessibles au raisonnement, à l'abstraction, aussi bien qu'à l'observation. Dans ce monde, tout est ouvert au sens intime; il n'est pas de vérité si intime qu'il ne puisse sonder à fond :

Apparet domus intus et atria longa patescunt.

Le Savant. — Alors vous n'admettez pas avec Kant la distinction d'un moi empirique, objet direct de la conscience, et d'un moi absolu et transcendant dont il n'est donné à aucune de nos facultés de saisir la nature.

Le Métaphysicien. — Cette distinction me paraît sans fondement. On peut bien distinguer, ainsi que nous l'avons

déjà fait, l'expérience psychologique qui se borne à constater des phénomènes, de la conscience qui atteint le sujet même de ces phénomènes. Mais supposer au delà du moi de la conscience un autre moi sans attributs saisissables, et dont il serait impossible de se faire la moindre idée, c'est abuser de l'abstraction.

Le Savant. — Je suis de cet avis, et je vous vois avec plaisir ramener la psychologie dans la voie de la réalité et de la conscience. A cette condition, je lui permets de parler de forces, d'âmes, d'esprits et de tous ces êtres invisibles dont la philosophie de la sensation doute sincèrement, parce qu'on ne lui en a jamais montré la forme, ni la couleur. Nous autres partisans de l'expérience, nous sommes moins exigeants : il nous suffit que la conscience nous atteste une réalité pour que nous ne nous croyions pas le droit de la nier.

Le Métaphysicien. — Nous voilà donc édifiés sur l'*objectivité* des perceptions de la conscience. Toutes ces perceptions ont un objet certain, sur l'existence et la nature duquel le doute est impossible. L'existence du moi, son unité, son activité, sa liberté, sont des révélations de la conscience, également infaillibles, puisqu'elles émanent de la même autorité ; il n'est pas permis d'en révoquer une seule en doute, sans contester les autres.

Le Savant. — Je suis forcé d'en convenir.

Le Métaphysicien. — Ceci nous aide à comprendre la doctrine du *cogito, ergo sum*, et à discerner ce qu'elle contient de vrai sous la forme un peu paradoxale que lui a donnée le génie audacieux de Descartes. *Je pense, donc je suis*, c'est-à-dire non-seulement je suis en tant que je pense, mais je suis le sujet de la pensée, l'être un et indivisible,

actif et libre, l'âme, l'esprit, la substance immatérielle, sans lequel nulle pensée ne serait possible. Quand Descartes va jusqu'à soutenir qu'il ne sait ni ne peut savoir s'il existe autre chose que la pensée et son sujet, il exagère et se trompe ; car la pensée ainsi entendue, la pensée abstraite de la sensation, n'est qu'une fiction impossible ; et, en s'y enfermant tout d'abord, le spiritualisme cartésien s'interdit d'avance toute espèce d'issue sur le monde extérieur. Mais cette doctrine n'en révèle pas moins un sentiment profond et énergique de la véritable fonction de la conscience. Que la sensation soit le fait primitif et la condition élémentaire de toute pensée, de toute volition, de tout phénomène de la vie morale, cela est évident; le cartésianisme a eu le grand tort de paraître l'oublier, avec son hypothèse des *idées innées*. Toujours est-il qu'en prenant la pensée, au lieu de la sensation, pour point de départ de sa démonstration de l'existence du moi et de sa déduction des attributs essentiels et de la nature même de l'âme humaine, Descartes avait certainement en vue de montrer que l'objet propre de la conscience n'est pas la sensation, ni aucun des phénomènes de *relation* proprement dits, mais seulement l'acte pur du moi, tel que la pensée ou la volonté. C'est là le côté solide de la doctrine cartésienne, et par lequel elle a résisté aux objections de Gassendi et des autres sensualistes qui l'ont mal comprise.

Le Savant. — Cette interprétation du *cogito, ergo sum*, à laquelle je n'avais jamais songé, me semble vraie, comme la distinction sur laquelle vous la fondez. Reste la difficulté de fixer la limite du témoignage de la conscience. Je reconnais qu'elle révèle au moi son être tout entier. Mais va-t-elle au delà ? Lui révèle-t-elle aussi l'être absolu, l'être

en soi, le type même de l'être, ainsi que l'affirment certains spiritualistes qui renferment dans les intuitions de la conscience toute notion de l'être, quel qu'en soit l'objet, la Nature ou Dieu?

Le Métaphysicien. — Ceci est une prétention évidemment incompatible avec la nature des perceptions de la conscience. Comment serait-il possible que le moi eût conscience d'autre chose que de lui-même? Il n'y aurait qu'un cas où cette hypothèse serait soutenable; c'est celui où le moi serait le Tout. Cela peut se dire de Dieu, que la raison conçoit comme l'être universel. Mais l'affirmer du moi humain, c'est se mettre en contradiction avec la logique. Il n'y a que le système de Fichte qui permette un tel paradoxe sans risque d'inconséquence. La conscience s'arrête donc forcément à la nature humaine, que du reste elle embrasse tout entière. Quant aux êtres autres que l'homme, avec lesquels il est en relation plus ou moins immédiate, aux êtres de la Nature et à Dieu, la conscience ne nous fait, ne peut nous faire aucune révélation directe sur leur existence, leurs attributs, leur essence propre, pas plus que sur la nature des rapports que l'homme soutient avec eux. C'est ainsi, par exemple, que la psychologie, parfaitement compétente dans la question de la liberté, de ses conditions, de ses formes diverses, est impuissante à expliquer comment cette liberté se concilie avec l'existence, la providence et la prescience de Dieu. C'est ainsi encore qu'elle n'a pas le droit de hasarder la plus petite explication sur les rapports du physique et du moral.

Le Savant. — Je comprends cela. Toutefois n'exagérez-vous pas un peu la thèse de l'incompétence de la conscience, en tout ce qui ne rentre pas dans la sphère du moi? Les

révélations de la conscience ne jettent-elles aucune lumière sur Dieu, sur la Nature, sur les principes de toutes choses? L'histoire des systèmes religieux et métaphysiques ne nous montre-t-elle pas la théologie et la cosmologie puisant sans cesse aux sources de la psychologie, dans leurs théories sur la nature des premiers principes?

Le Métaphysicien. — Ce fait n'est pas douteux : mais il n'infirme en rien ce que nous avons dit, touchant l'impossibilité absolue d'une révélation directe. L'analogie transporte les données de la conscience dans l'explication ou la définition des êtres au système desquels l'homme se trouve annexé; l'anthropomorphisme n'a pas d'autre origine. Ce procédé est-il légitime, et, s'il l'est, dans quelle mesure peut-il être appliqué, ce sont des questions fort controversées et dont nous réservons l'examen. Ce qui est hors de doute, c'est que ce genre d'induction n'a rien de commun avec le témoignage même de la conscience. On peut en étendre à tort ou à raison les révélations à tout ce qui échappe à nos facultés de perception; mais il faut bien se garder de dire en ce cas qu'elle a réellement parlé. Il en est de la conscience comme de ces témoins dont on applique le témoignage à tout, même aux choses qu'ils n'ont pu savoir. Cela mène parfois à d'étranges résultats; les sottes fictions de la théologie anthropomorphiste en sont la preuve. D'ailleurs, fût-elle même légitime, l'induction ne saurait équivaloir à une intuition directe. Si elle peut nous faire concevoir les êtres de la Nature comme des forces, et Dieu, l'Être absolu, comme un esprit, elle ne peut nous en donner une connaissance précise et positive; à moins d'assimiler complétement les forces naturelles et l'Esprit divin à la force et à l'esprit que nous révèle la conscience.

Le Savant. — Je n'ai plus d'objection.

Le Métaphysicien. — Nous pouvons donc résumer les conclusions de cette discussion sur l'*objectivité* de toutes nos perceptions. Les perceptions sensibles et celles de la conscience sont ou *relatives* ou *absolues*. Les perceptions *relatives*, comme le nom l'indique, se rapportent toutes à notre manière de sentir, et n'ont réellement pas d'objet sur lequel la véritable connaissance, la science ait prise. Toutes les sensations et images proprement dites sont de ce nombre. Les perceptions *absolues* ont seules un objet indépendant de notre manière de les sentir ou de nous les représenter. Ce sont, d'une part, toutes les perceptions sensibles qui ont pour objet des propriétés réelles des corps, et de l'autre toutes les perceptions internes qui ont pour objet le moi, ses facultés, ses énergies propres, ses principes innés, en un mot, tout ce qui, dans l'être humain, ne dépend pas de ses relations avec le monde extérieur. Des rapports et des lois, en ce qui concerne le sens externe ; des forces vives, des *âmes*, des *esprits*, en ce qui regarde le sens intime, voilà les objets réels, absolus, vraiment scientifiques de nos perceptions. La différence essentielle que vous pouvez remarquer entre ces objets s'explique par la nature différente des modes de perception. Il est tout simple que la conscience, qui a pour caractère propre l'identité du sujet et de l'objet, atteigne les facultés, les forces, les principes qui résident au fond même de l'être humain, comme il est nécessaire que l'expérience sensible, dont le sujet est distinct de l'objet senti, s'en tienne à des rapports et à des lois, c'est-à-dire à de simples phénomènes, et s'arrête devant l'impénétrable mystère des causes, des forces, des êtres que ces phénomènes manifestent. Donc, autant l'empirisme a raison contre

les vaines prétentions d'une cosmologie qui tenterait de dépasser dans ses spéculations abstraites la science des phénomènes, autant il a tort contre les légitimes aspirations d'une psychologie curieuse de pénétrer jusqu'aux causes, aux forces vives, aux *âmes*, aux *esprits*, à ces êtres invisibles et vraiment incorporels dont la conscience seule a le secret, puisqu'elle seule en révèle les attributs, les propriétés, l'essence tout entière avec une précision et une certitude qu'aucune expérience ne peut surpasser.

Le Savant. — Il ne me semble pas possible de contester ces conclusions, sans ébranler les bases mêmes des sciences expérimentales. Or le scepticisme le plus hardi, dans les temps modernes, ne s'attaque point à ces sciences. Voilà donc autant de vérités définitivement acquises à la critique. Mais je ne serai complétement édifié sur la question qu'après que vous m'aurez dit ce que vous pensez de la réalité objective du temps et de l'espace, ces deux principes de toutes les représentations et perceptions de la sensibilité. Vous avez bien montré, dans le précédent entretien, en quoi consiste la réalité objective de nos représentations dans le temps et dans l'espace, la réalité de l'étendue et de la durée. Mais vous ne vous êtes point expliqué sur la redoutable question de savoir ce que c'est que l'espace, ce que c'est que le temps, considérés en eux-mêmes et abstraction faite des choses et des phénomènes qu'ils contiennent.

Le Métaphysicien. — J'ai indiqué, sinon expliqué ma pensée sur ce sujet dans notre entretien sur l'idéalisme. Mais ce point est assez important pour que nous y revenions. Je ne vais pas jusqu'à considérer avec Kant le temps et l'espace comme de pures *formes* de la sensibilité, sans correspondance aucune avec les réalités extérieures. Je crois

à l'étendue réelle, à la durée réelle des choses; je crois que les rapports, les lois mathématiques de cette étendue et de cette durée subsistent indépendamment de la pensée qui les aperçoit, les mesure et les calcule. Ce que je me refuse obstinément à croire, c'est à la réalité objective, à la vérité absolue de la représentation des choses dans l'espace et dans le temps. S'il fallait s'en fier à cette représentation, le temps et l'espace subsisteraient, à part des choses, ou comme vide absolu, ou comme une substance dont l'attribut propre et unique serait, soit l'étendue, soit la durée. On s'étonnerait que ces deux doctrines eussent trouvé d'aussi nombreux partisans, si l'on ne connaissait l'empire des préjugés de l'imagination sur l'esprit humain. Mais il suffit de se dépouiller de ces préjugés absurdes pour voir parfaitement clair dans la question. L'espace ou le temps, conçu comme vide absolu, n'est que l'abstraction impossible et inintelligible du néant. Il n'est pas besoin d'entrer dans de longues explications pour vous faire comprendre que l'être est partout, qu'il remplit tout, que la raison se refuse à concevoir la plus petite lacune, la plus faible solution de continuité dans la chaîne immense de la vie universelle. Il n'y a point d'espace vide, distinct des corps qui l'occupent; il n'y a point de temps vide, distinct des phénomènes qui s'y succèdent. Je l'ai déjà dit, cette distinction n'est qu'une représentation illusoire des choses, et ne convient qu'à l'imagination; mais on ne saurait trop affirmer les vérités de la raison devant les préjugés tenaces d'une faculté qui domine l'immense majorité des intelligences. L'espace et le temps ne sont que les attributs abstraits des choses; du moment que, sur la foi de l'imagination, on les en sépare, on est condamné ou à supposer le néant ou à réaliser une abstraction. Cette seconde absurdité n'est

pas moins inintelligible que la première. Je pourrais même dire qu'elle l'est encore davantage, s'il est possible. Si la raison ne peut comprendre la doctrine du vide absolu, au moins l'imagination la comprend. Il est vrai que l'imagination n'est pas une autorité en pareille matière. Mais la doctrine de l'espace et du temps, conçus comme des *substances*, n'est pas plus intelligible à l'imagination qu'à la raison; car ce sont des substances sans attributs. Je dis sans attributs, ne pouvant prendre au sérieux la logomachie des partisans de cette doctrine. Qu'est-ce que cette étendue abstraite qu'ils nous donnent pour l'attribut propre de la substance *espace*, sinon l'espace lui-même? Qu'est-ce que cette durée abstraite dont ils font l'attribut propre de la substance *temps*, sinon le temps lui-même? L'étendue ne diffère de l'espace qu'autant qu'elle est l'étendue concrète et physique, le corps étendu; la durée ne diffère de l'espace qu'autant qu'elle est la durée concrète et *historique*, l'activité qui dure. Supprimez par abstraction les choses et leurs attributs, il ne vous reste plus que le temps et l'espace, dont la durée et l'étendue ne sont que de simples appellations. Donc le temps et l'espace restent des substances sans attributs, c'est-à-dire des abstractions purement verbales. En ce sens, il est vrai de dire que ces deux concepts de la sensibilité n'ont pas de réalité objective. Ils n'ont de vérité que dans l'ordre des représentations et des constructions de l'imagination; ils n'ont d'usage que dans les sciences mathématiques. Pris en eux-mêmes, en dehors des choses, abstraction faite de leur vertu *représentative*, ils n'ont point d'objet propre et distinct; ils se confondent et s'identifient avec le concept de l'être universel et continu. Vrais et nécessaires dans toutes les sciences qui se rappor-

tent à l'imagination et à l'expérience, ils deviennent illusoires dans les sciences qui relèvent uniquement de la raison. C'est le cas ici de leur appliquer l'importante distinction de la vérité *physique* et de la vérité *métaphysique*.

Le Savant. — Me voilà complétement édifié sur la réalité objective des perceptions de la sensibilité.

II. — Critique de l'entendement.

Le Métaphysicien. — Il s'agit maintenant de savoir si les notions de l'entendement ont aussi leur objet, et quel est cet objet.

Le Savant. — Si votre analyse de la notion est vraie, ainsi que la définition que vous en avez déduite, la solution de la première question doit être toute négative, et supprime la seconde par conséquent.

Le Métaphysicien. — En effet, il semble qu'il soit dans la nature même de la notion d'être *subjective*. Toute *notion* a cela de propre qu'elle a pour objet un type, une essence abstraite qui n'existe que dans l'esprit. C'est ce qui la distingue de la *perception* dont l'objet est toujours une réalité. Ainsi les notions de livre, de table, de sphère, d'animal, d'homme n'ont pas d'objet réel. Il existe tel livre, telle table, telle sphère, tel animal, tel homme; il n'y a pas le livre, la table, la sphère, l'animal, l'homme en soi. L'objet de chacune de ces notions est un type qui n'existe que par la pensée. C'est ce qui faisait dire plaisamment à Diogène, à propos des *idées* de Platon : *Je vois bien une table, un gobelet; je ne vois point la tableité*, ni la *gobeleité*.

Le Savant. — Cela est évident pour cet ordre de notions qui ne représentent rien dans la nature, comme les notions

de livre, de table, de maison, de statue et autres choses artificielles. Mais il ne semble pas qu'il en soit de même des idées des genres et des espèces de la Nature. Toutes les écoles, les empiristes aussi bien que les idéalistes, s'accordent à reconnaître que les types des classifications de la science sont quelque chose de réel et de substantiel.

Le Métaphysicien. — C'est encore un préjugé que dissipe l'analyse. Qui dit type dit perfection. Or il est de l'essence de la perfection d'être idéale, c'est-à-dire de n'exister que dans l'esprit, à l'état de simple pensée. Les types de l'animal, de l'homme, du singe, du cheval, n'existent pas plus dans la réalité que les types du livre, de la table, de la sphère. Qu'une certaine réalité dans la Nature corresponde à ces types tout idéaux, c'est une question que nous aurons à examiner plus tard. Je ne veux constater qu'une chose en ce moment : c'est que les objets des notions de genre et d'espèce, les types proprement dits des individus, n'existent qu'en idée, ni plus ni moins que les objets de toutes nos autres notions.

Le Savant. — J'en tombe d'accord. Mais ces notions que l'idéalisme se plaît à citer pour démontrer sa thèse de l'*objectivité* des idées, ces notions du bien, du beau, du vrai, du juste, direz-vous aussi qu'elles ne sont que des abstractions de l'esprit, sans réalité substantielle? Est-ce que le vrai, le beau, le bien, le juste, n'existent pas en soi, indépendamment des choses belles, bonnes, vraies, justes? Ici le doute, tout au moins, semble permis, et le sens commun, que vous avez pu jusqu'ici invoquer en faveur de votre thèse, me paraît vous abandonner.

Le Métaphysicien. — Vous savez que l'analyse est notre unique *criterium*. Or l'analyse, appliquée à ces notions

abstraites du bien, du beau, du vrai, du juste, nous montre qu'elles n'ont pas plus de réalité que les autres types conçus par l'entendement. Pour le juste, la chose est évidente; c'est un concept, un principe, un idéal proposé à la volonté humaine qui ne peut jamais le réaliser qu'imparfaitement. La justice n'est pas un être, mais seulement une idée qui perd toujours plus ou moins de sa pureté et de sa plénitude idéale en se réalisant dans les actes; son siége n'est pas la réalité, mais la conscience et la pensée humaine.

Le Savant. — J'en conviens. Mais direz-vous aussi que le bien, le beau et le vrai ont leur siége dans la pensée humaine? Et le monde intelligible, et Dieu, qu'en faites-vous? répondront toutes les écoles idéalistes, Platon en tête.

Le Métaphysicien. — Voilà de grands mots et de redoutables problèmes. Nous les retrouverons plus tard. En ce moment, je vous demande la permission de ne pas sortir de l'analyse. Qu'y a-t-il au fond de ces notions du bien, du beau et du vrai? Nous n'avons pas d'autres questions à résoudre. Or, si je regarde ces notions de près, je vois qu'elles sont plus générales, plus abstraites que les autres; je n'y vois rien de plus. C'est la seule propriété qui les en distingue; nulle différence, au point de vue de l'*objectivité*. Il existe réellement tel bien, telle beauté, telle vérité; mais le bien, le beau, le vrai en soi, quoi qu'en ait dit Platon, sont des concepts de l'entendement, ni plus ni moins que le livre, la table, la sphère, l'homme, l'animal. Ne souffrons point que les mots nous fassent illusion. Il ne s'agit pas de savoir en ce moment si les types du vrai, du beau et du bien, de même que les types des figures géométriques, des genres et des espèces en histoire naturelle, sont autre chose que de pures créations de notre esprit, sans aucun rapport aux

réalités de l'expérience. Toute la question qui nous occupe se réduit à ceci : les types du vrai, du beau et du bien sont-ils des êtres, des *substances*, ou bien de simples concepts de la pensée.

Le Savant. — Ainsi posé, le problème est résolu. Tout ce qui est idéal est du domaine de l'esprit. Il est trop évident qu'en faire une substance, un être *qui n'est pas si méprisable*, comme le dit naïvement Malebranche, c'est réaliser une abstraction.

Le Métaphysicien. — Je vais plus loin. Non-seulement il n'y a aucune exception à faire, quant à leur objectivité, en faveur des notions du beau, du bien et du vrai ; mais, si, comme l'a judicieusement observé Aristote dans sa critique des *idées* de Platon, la réalité objective des idées est en raison inverse de leur degré d'abstraction, les notions du beau, du bien et du vrai sont les plus vides de toutes, par cela même qu'elles sont les plus abstraites. Au moins, les notions de figures géométriques, de classes, de genres, d'espèces, comme les idées de sphère, de livre, de table, d'homme, de poisson, d'insecte, de mammifère, ont toutes la propriété de se rapporter à des types précis comprenant chacun une catégorie déterminée d'individus, tandis qu'on ne sait trop à quoi ramener les notions du vrai, du beau, du bien. Nul type, nul objet à saisir, je ne dis pas concret, mais même idéal. Ainsi, à quoi répond, je vous le demande, la notion du bien?

Le Savant. — Il me semble que l'idéalisme vous dirait, avec assez de raison, à la notion de perfection.

Le Métaphysicien. — Bien répondu, en effet, mais pas encore assez. Car la notion de perfection, prise dans sa généralité, n'a pas d'objet. Quand j'applique le mot de

perfection à un type déterminé, que je parle, par exemple, de la perfection de telle catégorie, telle classe, telle espèce, tel genre d'individus, je sais ce que je dis; j'ai une idée nette de la perfection; ma notion a un objet. Mais qu'est-ce que la notion de perfection, prise en soi, sans type, sans objet déterminé, abstraction faite des êtres, de leurs formes, de leurs propriétés, de leurs conditions d'existence et de développement? Est-ce que chaque espèce d'êtres, chaque classe d'objets n'a pas sa perfection propre, eu égard au type auquel elle se rapporte? Est-ce que la perfection des êtres du règne animal a rien de commun avec celle des règnes inférieurs? Est-ce qu'il y a une commune mesure pour juger de la perfection de toutes les figures géométriques prises ensemble?

Le Savant. — Tout cela est évident.

Le Métaphysicien. — Il en est de même des notions du beau et du vrai. Chaque classe d'êtres ou d'objets a son genre de beauté propre, conforme au type auquel il se rapporte. La beauté des êtres appartenant aux divers règnes de la nature diffère de caractères, de conditions et d'effets, selon la diversité des types. La beauté des lignes géométriques n'est pas la beauté des formes organiques; la beauté de l'expression est tout autre que la beauté de la forme; la beauté morale ne saurait être comparée, sous aucun rapport, à la beauté physique. La notion du beau, pris en général, n'a donc pas plus de type déterminé que la notion de la perfection. C'est encore une notion sans objet.

Le Savant. — Il faut bien en convenir.

Le Métaphysicien. — Et la notion du vrai, croyez-vous pouvoir en mieux préciser l'objet, dans quelque sens que vous l'entendiez? Que vérité soit synonyme de réalité et

d'existence, ou que, conformément à la tradition idéaliste, elle signifie l'essence même, l'idéal des choses, abstraction faite de leur existence réelle, c'est une notion qui n'a d'objet déterminé qu'autant qu'on l'applique à telle ou telle classe d'êtres ou de choses. Il y a un type de vérité, comme un type de perfection, comme un type de beauté, pour chaque classe d'êtres : mais où trouver le type même de la vérité abstraite ? Cela semble aussi impossible que de découvrir les types du bien et du beau en soi.

Le Savant. — Tout cela me paraît clair. Non-seulement les notions du vrai, du beau et du bien n'ont pas plus de réalité *substantielle* que les autres notions de l'entendement ; mais elles ont ceci de propre qu'elles n'ont pas même de type déterminé. A proprement parler, ce ne sont pas des *idées*, mais de pures abstractions de notre esprit, des mots n'exprimant rien autre chose qu'une réunion d'objets et de types entre lesquels il est difficile de saisir rien de commun.

Le Métaphysicien. — Vous allez un peu loin, et votre conclusion me semble dépasser les résultats de notre analyse. Il est bien évident que les notions du beau, du bien et du vrai sont tout à la fois sans réalité substantielle et sans type déterminé. Mais qu'il faille en conclure, comme vous le faites, qu'elles ne représentent absolument rien et se réduisent à des mots, c'est une thèse sur laquelle nous aurons à nous prononcer tout à l'heure.

Le Savant. — A la bonne heure. Mais votre conclusion générale n'en est pas moins facile à deviner ; c'est un résultat acquis à la critique que toutes les notions de l'entendement sont subjectives. Voilà donc les prétentions superbes de l'idéalisme réduites à néant. Les idées de Platon et de Plotin, les idées de Malebranche ne sont que des actes de l'esprit.

Le *réalisme* est convaincu de chimères; le *nominalisme* triomphe définitivement. La tradition idéaliste, malgré le génie de ses penseurs, malgré la grandeur et la beauté apparente de ses doctrines, n'est, aux yeux d'une sévère critique, qu'un long abus de l'abstraction. C'est ce que nous avions toujours soupçonné, nous autres partisans de l'expérience. Mais, à force d'entendre dire et répéter depuis quarante ans sur les tons les plus éloquents, que la critique de Locke et de Condillac est sans portée, que les empiristes ne comprennent pas le premier mot des doctrines idéalistes, nous avions fini, sinon par le croire, au moins par nous défier de nos méthodes d'analyse et de critique. Ce problème des idées générales, que la scolastique et le cartésianisme avaient enveloppé de tant de fictions et de mystères, le siècle de l'analyse et de la lumière l'avait rendu si simple et si facile à résoudre, que des scrupules et des doutes s'étaient éveillés dans nos esprits en faveur des anciennes doctrines. Nous ne pouvions comprendre comment l'esprit humain avait pu faire fausse route en si beau chemin. Mais depuis que, sur les traces de Kant, l'analyse et la critique modernes sont arrivées, par une autre route, au même résultat, qui conserverait encore des doutes sur la *subjectivité* des notions de l'entendement?

Le Métaphysicien. — Attendez avant de conclure définitivement. Il serait possible que l'empirisme eût raison, sans que l'idéalisme eût tort, c'est-à-dire que les notions de l'entendement fussent à la fois *subjectives* et *objectives*.

Le Savant. — Cela semble impossible, du moins tant que le principe de contradiction sera une vérité.

Le Métaphysicien. — Le principe de contradiction sera toujours une vérité, puisque c'est l'axiome qui sert de *crite-*

rium pour tous nos jugements. Mais vous savez qu'on peut échapper à la contradiction par une distinction. Toute la question entre nous maintenant est de savoir si cette distinction est possible. Si je vous prouve que les notions de l'entendement, évidemment subjectives dans le sens que nous avons dit, sont objectives dans un autre sens, le principe de contradiction ne sera point violé, et vous n'aurez pas le droit d'accuser d'éclectisme inconséquent une conciliation parfaitement légitime entre l'empirisme et l'idéalisme.

Le Savant. — J'en tombe d'accord; mais je vous attends à la preuve.

Le Métaphysicien — Convenons d'abord que toutes les notions de l'entendement sont bien *subjectives*, en ce sens que leurs objets sont de simples types qui n'existent que dans la pensée. C'est un point dont l'évidence peut bien être obscurcie, mais non détruite par les métaphores de l'idéalisme.

Le Savant. — Il n'y a point à revenir là-dessus.

Le Métaphysicien. — Cela résulte de la définition même de la notion. En effet, si vous vous en souvenez bien, la notion n'est autre chose que la synthèse des éléments de la perception, synthèse qui a toujours pour condition préalable une abstraction. Or c'est précisément cette abstraction qui rend la notion subjective, en enlevant à la perception son *objectivité*. Si toute perception est objective, en tant qu'individuelle, toute notion est subjective, en tant que générale. L'une, en effet, se rapporte toujours à un objet concret et réel, tandis que l'autre n'a pour objet qu'un type, un idéal incompatible avec la réalité. C'est donc l'abstraction qui frappe la notion de *subjectivité*.

Le Savant. — Évidemment.

Le Métaphysicien. — Maintenant, que direz-vous, si je vous démontre que la notion possède une réalité objective supérieure à celle de la perception, et que c'est précisément à l'abstraction qu'elle doit ce privilége?

Le Savant. — Je suis curieux de voir votre démonstration.

Le Métaphysicien. — Rien de plus simple. Rappelez-vous la distinction que nous avons faite de la sensation et de la perception, en raison du caractère purement subjectif de la première, et du caractère objectif de la seconde. Or d'où vient cette différence, sinon de ce que la perception, dépouillée de son cortége d'impressions et d'images purement relatives à notre manière de sentir, est réduite par une certaine abstraction à l'intuition des rapports invariables et absolus qui subsistent entre les phénomènes sentis. Tant que cet alliage subsiste, la perception n'est encore qu'une sensation, c'est-à-dire une modification du sujet, sans objet, sinon sans cause. La perception proprement dite ne commence qu'après l'élimination de tous les éléments purement affectifs. Des phénomènes sentis ne sont encore que des sensations et des images, sans objet qui puisse intéresser la connaissance et la science, parce que la sensation que nous en recevons ne nous instruit en rien de leur nature et de leurs véritables propriétés. Mais, s'il s'agit des rapports, de l'ordre, de la loi selon lesquels ces phénomènes ou plutôt ces sensations se produisent, c'est tout autre chose. Cela ne dépend plus de notre manière de sentir, et devient un objet fixe de perception, une véritable matière pour la connaissance. Mais ces rapports, cet ordre, cette loi, qu'est-ce autre chose que des abstraits? Il n'y a pas de rapport sans termes, de loi sans phénomènes individuels. Donc la perception

est déjà plus abstraite, sinon plus générale, que la sensation; et c'est à ce premier degré d'abstraction qu'il faut attribuer toute la réalité objective dont elle est douée et qui manque à la sensation.

Le Savant. — Impossible de le nier.

Le Métaphysicien. — Ce premier degré d'abstraction ne suffit pas pour la connaissance. La perception est déjà objective; mais son objectivité est bornée à une réalité individuelle. L'abstraction, en la transformant en une notion, la généralise et étend ainsi à toute une classe d'objets la réalité objective qu'elle possède. Ainsi l'expérience a découvert que tel corps jouit de telle propriété : voilà une simple perception, dont l'objet est une propriété réelle, mais limitée à un seul individu ou à un petit nombre. Pour que cette perception devienne une notion, il faut l'intervention de l'induction, laquelle procède toujours par élimination, c'est-à-dire par abstraction. Il est vrai que toutes les notions de l'entendement ne se forment pas de cette manière; l'induction est propre aux notions qui ont une loi pour objet. Mais toutes supposent également l'abstraction, soit immédiate, soit comparative. Or l'abstraction produit sur la perception qu'elle transforme deux résultats qui semblent contradictoires et pourtant s'impliquent logiquement. En même temps qu'elle diminue les éléments de la perception, elle en étend la portée; elle lui rend au centuple en *extension* ce qu'elle lui ôte en *compréhension*, comme on dit en termes d'école. C'est là tout le mystère. L'abstraction *subjective* nos perceptions, en ce sens qu'elle leur enlève l'individualité, principe de toute réalité; elle en fait ainsi des notions, des idées, c'est-à-dire des synthèses, des concepts, des types qui n'ont plus d'objet réel dans la Nature. Mais, d'une autre part, en faisant

cela, l'abstraction dégage la propriété, la loi, la vérité contenue dans la perception, et l'étend à toute une classe, quelquefois même à tout un règne, à tout un monde, suivant le degré de généralisation.

Le Savant. — Cela est incontestable. Mais où voulez-vous en venir? La notion en est-elle moins subjective pour cela? N'avez-vous pas démontré vous-même tout à l'heure, à propos des idées du vrai, du bien et du beau, que les notions les plus abstraites sont les plus vides, et par conséquent les moins objectives?

Le Métaphysicien. — Oui sans doute en ce sens-là. Mais, dans un autre sens, n'est-ce pas augmenter la réalité objective d'une perception que de la généraliser? Ne trouvez-vous point, par exemple, que la notion de l'attraction universelle est plus objective que la notion de gravitation céleste, et celle-ci que la notion de gravitation terrestre?

Le Savant. — Sans contredit.

Le Métaphysicien. — Il y a donc ici une distinction importante à faire. Quand nous parlons de la réalité objective de nos connaissances, est-ce au point de vue de la *compréhension*, ou au point de vue de l'*extension* que nous la considérons? Dans le premier cas, il est évident que l'abstraction la supprime, en substituant des types à des réalités. Dans le second, au contraire, elle l'augmente en la généralisant.

Le Savant. — Rien de plus vrai.

Le Métaphysicien. — Or c'est précisément ce dernier résultat qui importe à la science. La connaissance *scientifique* se fait avec des perceptions; mais elle se compose de notions. Si la sensibilité lui fournit la matière, c'est l'entendement qui lui donne sa forme propre. Les types, les lois, les *idées*, voilà l'objet de la science. Il y a longtemps que

Platon et Aristote l'ont montré, l'un dans sa *dialectique*, l'autre dans sa *métaphysique*. Il n'y a pas de science des individus; car les types, les lois, les *idées*, dans le monde variable et divers à l'infini des phénomènes, sont le seul élément stable, indépendant des facultés de sentir et de percevoir, auquel puisse s'attacher la science. Il est impossible de mieux démontrer ce point que ne l'a fait Platon dans ses *Dialogues*.

Le Savant. — Je commence à comprendre certaines prétentions de l'idéalisme, qui m'avaient jusqu'ici paru un défi porté au sens commun. Je ne concevais point, par exemple, ce goût de la philosophie platonicienne pour les abstractions, pour les plus hautes surtout, dans lesquelles elle fait résider l'essence la plus parfaite, la suprême vérité.

Le Métaphysicien. — Laissons l'idéalisme pour le moment, et poursuivons notre thèse de l'objectivité des notions de l'entendement. Après ce qui vient d'être dit, nous voici en mesure de résoudre le grand problème de la réalité objective des genres et des espèces. On peut en même temps affirmer ou nier cette réalité, comme l'ont fait le *réalisme* et le *nominalisme*, sans avancer la question d'un pas, si l'on ne commence par poser la distinction que nous venons d'expliquer. Il est clair que les types des genres et des espèces n'existent que dans notre esprit : en ce sens, les genres et les espèces ne sont que des abstractions. Mais il n'est pas moins clair que ces types répondent à des lois réelles de la nature : en ce sens, les genres et les espèces sont des réalités, indépendantes de nos classifications. Par exemple, les types des nombreuses espèces de végétaux et d'animaux qui couvrent le globe et que nos naturalistes ont tant de peine à classer, ne sont que des concepts de notre entendement, si vous

les prenez à l'état d'essences pures et parfaites, d'*idées*, pour me servir du langage de Platon. Mais, si vous les considérez comme les lois constantes et générales selon lesquelles les individus se développent et se reproduisent, ces types sont tous dans la Nature. Que signifie le mot type dans la langue de l'histoire naturelle? Que tels et tels individus, dans leur développement et leur reproduction, sont soumis à certaines conditions invariables et universelles. Pourquoi un être s'engendre-t-il de son homonyme et non d'un autre être indistinctement? Pourquoi cet être conserve-t-il la forme, le type de son espèce, dans tous les milieux dans lesquels il se trouve transporté? Cela ne peut arriver que par une loi de la Nature. Tel est le fondement vrai, la *réalité objective* des genres et des espèces. Aussi, quand un naturaliste ajoute ou retranche une variété dans le système de classification qui embrasse tous les individus observés, il ne fait pas simplement qu'ajouter ou retrancher un mot; c'est une propriété nouvelle qu'il découvre, ou bien c'est un simple accident qu'il avait d'abord pris pour une loi et qu'il fait rentrer dans sa loi véritable. Voilà en quoi consiste l'*objectivité* des notions de l'entendement qui se rapportent aux êtres de la Nature.

Le Savant. — Cela est incontestable. Mais toutes les notions de l'entendement ne se rapportent pas à des êtres naturels; il en est qui ont pour objet les rapports de cause, de condition, de fin qui lient les phénomènes entre eux. Celles-là ne sont point des notions de types, des *idées* selon le langage consacré.

Le Métaphysicien. — Ces notions ont en effet pour objet des *lois* et non des *types*. Elles sont d'un perpétuel usage dans les sciences physiques proprement dites, de même que

les notions de types, les *idées* sont d'un emploi constant en histoire naturelle. Mais qu'importe? La réalité objective des notions de lois n'est pas plus contestable que celle des notions de types. On pourrait même dire qu'elle l'est moins. Car, s'il y a eu des *nominalistes* qui ont réduit à des abstractions de l'esprit les genres et les espèces, il ne s'en est jamais rencontré qui aient tenté la même explication sur les lois de la Nature constatées par les physiciens, les chimistes et les astronomes.

Le Savant. — Je le sais. Aussi n'est-ce pas de ces notions que je voulais surtout parler. Mais je vous demanderai à quoi répondent dans la nature les notions mathématiques, esthétiques, et en général *artificielles?* Je ne vois pas les lois naturelles que supposent les notions des figures géométriques ou des objets d'art.

Le Métaphysicien. — En effet, il n'y a point là de lois naturelles; mais il y a des rapports auxquels répondent toutes ces notions, rapports nécessaires, invariables, indépendants des représentations de notre imagination, ou des affections de notre sensibilité. Sans doute les types de toutes ces choses sont des actes de notre esprit, puisqu'ils résultent d'une *synthèse* qui n'a pas d'objet dans la réalité. Mais ces types eux-mêmes ne sont pas des créations spontanées de notre esprit, comme les actes volontaires, par exemple. Ce sont des synthèses qui supposent, non-seulement des éléments, mais des rapports donnés par l'expérience, c'est-à-dire par la réalité. Nous avons assez expliqué ce point ailleurs pour n'avoir pas à y revenir ici. Ainsi les constructions idéales de la géométrie sont fondées sur des rapports réels des choses étendues. Pour être moins parfaite que la géométrie de l'entendement, la géométrie du monde sensible

n'en est pas moins évidente ; pour s'en convaincre, il ne faut que penser aux lois de la mécanique céleste. On a eu raison de dire que la géométrie et en général les mathématiques sont une science tout *idéale*, en ce sens que leurs objets n'existent pas dans la nature à ce degré de perfection et d'exactitude rigoureuse que supposent les raisonnements mathématiques. Mais il ne faut rien exagérer. De ce que l'objet des mathématiques est *idéal*, il n'en faudrait pas conclure, avec quelques-uns, qu'il est purement *formel*, et ne suppose absolument rien de l'expérience et de la réalité. Cet ordre de notions a son genre d'objectivité qu'il ne faut ni exagérer, ni méconnaître.

Le Savant. — Tout cela est encore vrai.

Le Métaphysicien. — Les notions *artificielles* ont aussi leur objectivité propre. Elles représentent, il est vrai à l'état de type, c'est-à-dire de synthèse parfaite, des rapports qui n'ont point cette perfection idéale dans la réalité, mais qui n'en subsistent pas moins et que l'expérience a dû recueillir pour permettre à l'entendement de former des types d'harmonie, de symétrie, de proportion, de beauté, d'ordre, de convenance. Personne assurément ne soutiendra que les types de l'art et de l'industrie, que l'imagination et la science conçoivent ou esquissent, ont leur représentation parfaite dans la réalité. Mais qui s'aviserait de soutenir que les formes et les choses réelles, fabriquées ou construites par l'art ou l'industrie, sont sans aucun rapport avec leurs types? Ce serait dire qu'en dehors de l'idéal, c'est-à-dire de l'entendement, il n'y a dans la réalité, dans la nature, ni ordre, ni symétrie, ni proportion, ni convenance, ni beauté. Paradoxe d'autant plus absurde qu'il entraîne pour conséquence la suppression de toute notion de l'idéal lui-même. Car où

l'esprit aurait-il eu l'occasion et le symbole qui lui ont inspiré cette notion? Croit-on par hasard que l'esprit conçoit spontanément à propos de rien, c'est-à-dire crée véritablement les types des objets qui sont du domaine de l'art et de l'industrie? Vous savez bien le contraire. Vous savez que ces types ne sont que la *synthèse* d'éléments perçus par l'expérience, dans un rapport, un ordre que l'entendement subit et qu'il ne peut changer. Vous voyez donc que même les notions *artificielles* ont leur part de réalité objective.

Le Savant. — Je me vois forcé de reconnaître que toutes ces notions de l'entendement ont leur objectivité propre, et que les prétentions de l'idéalisme sont mieux fondées qu'elles ne le paraissent au premier abord. Je commence à revenir de mes préventions empiriques. N'aurions-nous pas traité un peu sévèrement ces abstractions platoniciennes, ces *idées* du beau, du bien, du vrai, qui m'avaient semblé si vides jusqu'ici?

Le Métaphysicien. — Votre conscience peut se rassurer. Nous n'avons rien dit sur ces idées qui ne fût justifié par une analyse rigoureuse; seulement nous n'avons pas tout dit. Il est bien vrai qu'elles n'ont point cette existence *substantielle* que leur attribuent, depuis Platon, toutes les écoles idéalistes. Il est encore vrai qu'elles n'ont point pour objet un type déterminé, comme les idées des genres et des espèces. Mais en conclure, comme le fait le nominalisme, que ces idées ne répondent absolument à rien et se réduisent à des mots, c'est méconnaître une vérité profonde, qui a toujours été la base, et la base inébranlable de l'idéalisme. Pour une certaine école, du moment qu'on sort des réalités individuelles pour entrer dans le domaine de l'abstraction, on s'égare dans le pays des chimères. C'est une grossière erreur.

L'abstraction supprime l'existence, du moment qu'elle élimine telle ou telle condition, telle ou telle propriété inséparable de la réalité. Mais qu'importe à la science qui a pour objet les types, les lois, les rapports, et non les individus? ces types, ces lois, ces rapports qu'elle dégage, en les dépouillant de tout ce qui tient à notre manière de sentir et de percevoir les choses, ne sont point des fictions de notre esprit; ce sont les objets, vrais, absolus, scientifiques de l'expérience. Aussi haut que remonte l'abstraction dans la série des éliminations, du moment qu'elle conserve quelque chose, ce quelque chose est une propriété, un caractère des êtres, non pas conçu *a priori*, mais simplement extrait de l'expérience. Prenons pour exemple les notions générales énoncées ci-dessus. Si les idées du beau, du bien et du vrai n'ont pas de type précis, elles n'en représentent pas moins quelque chose de commun à toutes les choses belles, bonnes et vraies. Et ce caractère commun est précisément ce qui en fait l'essence, ainsi que l'a dit Platon. Toute la question est de savoir le saisir et le définir. Car il ne suffit pas de dire avec Platon que les choses sont vraies, sont bonnes, sont belles par leur rapport avec la vérité, la bonté, la beauté en soi, et en général que les choses n'ont telle qualité, telle essence que par leur rapport avec telle *idée*. C'est là le côté faible de la doctrine de Platon, et il n'y a rien à répondre, sur ce point, à la critique d'Aristote. Il faut savoir avant tout en quoi consiste ce caractère commun que l'on donne pour l'essence, l'*idée* même de toutes les choses qui en portent le nom. Ainsi vous aurez beau dire que le bien, le vrai et le beau font l'essence des choses bonnes, vraies et belles, si vous ne savez définir et expliquer la propriété, la loi, le type, le principe qui fait que toutes ces choses se ressemblent en un point

essentiel, votre *idée* ne sera pour votre esprit qu'un mot vide de sens. Et d'où peut vous venir cette définition, si ce n'est de la source unique de toute connaissance, de l'expérience? C'est par l'observation comparée des êtres ou des objets que l'esprit s'élève à des rapports, à des lois, à des types de plus en plus généraux : la loi de la gravitation universelle est un des plus beaux exemples de cette abstraction. De même, pour que les idées du beau, du bien et du vrai soient autre chose que des mots, il faut que l'abstraction qui y élève la pensée ait été précédée de l'analyse de divers objets beaux, bons ou vrais choisis dans les diverses catégories de la qualité. Alors seulement vos idées auront un objet. Voilà pourquoi ce genre de notions très abstraites n'a pas la même réalité objective pour tous les esprits. Pour le savant, pour le philosophe qui embrasse le système des êtres connus dans ses méditations, et en pénètre les profondeurs par l'analyse, ces idées résument et représentent le fond des choses; pour l'esprit ignorant et sans portée, elles ne répondent à rien et n'expriment qu'une abstraction verbale.

Le Savant. — Je vous comprends de mieux en mieux. Il y a une abstraction féconde qui n'opère jamais que sur les données de l'expérience et de l'induction, et qui, généralisant de plus en plus les rapports, les lois, les types et autres objets de la science, en étend la portée et en augmente par cela même la réalité objective ; c'est l'abstraction scientifique. On la retrouve dans les grandes conceptions mathématiques et dans les belles théories de la physique sur la pesanteur, la lumière, le son, l'électricité, la chaleur. Il y a une autre abstraction stérile qui se borne à généraliser les notions de l'entendement, en suivant uniquement les règles de la

grammaire et de la logique, sans observation comparée, sans analyse préalable des objets qu'il s'agit de classer; c'est ce que vous appelez l'abstraction verbale. On la retrouve dans la plupart des spéculations métaphysiques de l'antiquité; Platon particulièrement en fait un perpétuel usage dans sa *dialectique*.

Le Métaphysicien. — C'est la distinction que j'allais faire. Pour en revenir à notre thèse, vous devez voir comment les notions de l'entendement sont tout à la fois plus subjectives et plus objectives que les perceptions de la sensibilité, et comment ces deux propriétés en apparence contradictoires, en réalité correspondantes, tiennent au même principe, l'abstraction.

Le Savant. — Je n'ai plus de doute à cet égard.

Le Métaphysicien. — Comprenez-vous maintenant que l'empirisme puisse avoir raison, sans que l'idéalisme ait tort?

Le Savant. — Je le soupçonne.

Le Métaphysicien. — Vous en serez facilement convaincu. L'école éclectique a dit une chose fort juste; c'est que les doctrines que le temps et la critique ne peuvent détruire ont un côté vrai par lequel elles résistent à toutes les polémiques. Cela est vrai particulièrement de l'idéalisme et de l'empirisme, les deux grandes doctrines qui peuvent être considérées comme la source de toutes les autres. L'idéalisme affirme avec raison la réalité *objective* des notions de l'entendement; mais il attribue à tort une existence *substantielle* aux objets de ces notions. L'empirisme nie avec raison la seconde proposition; mais il enveloppe à tort la première dans une seule et même négation. Ainsi, tant que Platon et Malebranche, dans leur théorie des *idées*, se bornent à distinguer

l'*idée* de la *sensation*, et à en faire le véritable, l'unique objet de la science, ils expriment une vérité profonde que la philosophie de la sensation a méconnue de tout temps, qu'elle ait eu pour organe Protagoras, ou Hume et Condillac. Mais, lorsqu'ils font des idées des êtres et même les seuls êtres véritables, lorsqu'ils transforment en *monde intelligible* le système des concepts de l'entendement, ils commettent la grave erreur de réaliser des abstractions, et prêtent le flanc à la critique des écoles empiriques. D'une autre part, tant que Locke, Hume, Condillac, et les autres organes de la philosophie de l'expérience se contentent de réduire les notions de l'entendement, les *types* et les *idées* à de purs concepts de la pensée, explicables jusqu'à un certain point par l'abstraction, ils affirment un fait qui ne saurait être contesté. L'erreur commence lorsqu'ils vont jusqu'à soutenir que ces idées, entièrement réductibles à la sensation, ne représentent qu'un travail de mots, sans rapport aucun avec les choses elles-mêmes. L'idéalisme et l'empirisme ont donc leur part de vérité et leur part d'erreur, facile à démêler pour quiconque procède par l'analyse et la critique pure des notions de l'entendement, avant d'apprécier ces doctrines. Voilà pourquoi elles ont résisté également, soit aux critiques réciproques qu'elles se sont renvoyées d'époque en époque, soit aux coups dirigés par le scepticisme contre toute espèce de dogmatisme. Le seul moyen d'en finir avec cette lutte traditionnelle, ce n'est pas de donner raison à l'une ou à l'autre, mais de les réconcilier ou plutôt de les supprimer toutes deux au profit d'une doctrine plus large qui en recueille les côtés vrais et en exclue les côtés faux. C'est là la bonne manière de pratiquer l'éclectisme.

LE SAVANT. — Je suis suffisamment édifié sur ce point.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il ne nous reste donc plus qu'à résumer les conclusions de cette critique. Le problème posé en tête de cet entretien était de savoir si et comment les notions de l'entendement sont objectives. Notre réponse est affirmative. Oui, nous ne craignons pas de le dire, ces notions sont *objectives;* mais il faut s'entendre sur ce mot. Toute notion de l'entendement est plus ou moins abstraite; c'est, nous l'avons vu, ce qui la distingue surtout de la perception, qui est essentiellement concrète. Or l'abstraction transforme la perception en notion, en lui enlevant précisément ce caractère individuel et concret qui en fait la réalité. Donc, en ce sens, elle la rend subjective. Mais, en même temps, par cette suppression des éléments concrets et individuels, elle la généralise et l'étend à toutes sortes d'êtres ou de phénomènes. Elle n'en fait pas évanouir l'objet, comme le lui reproche un empirisme aveugle; elle substitue à l'objet réel, mais borné de la perception lequel ne peut jamais être un individu, un objet tout autrement compréhensif, un type, un rapport, une loi, toutes choses dont la notion embrasse toujours un nombre indéterminé d'individus. Remarquez bien que, pour être abstraits et généraux, cette loi, ce type, ce rapport n'en sont pas moins réels, si par ce mot on veut entendre qu'ils répondent à la nature même des choses. Le type n'existe que dans l'esprit, à l'état de perfection idéale; mais il trouve sa réalisation dans le développement et la succession des êtres. La loi et le rapport abstrait supposent des phénomènes et des termes individuels et concrets; mais leur vérité n'en est pas moins indépendante des différences qui diversifient les individus. Or la science n'a aucun souci de la vérité individuelle, sauf dans la pratique. Ce qui lui

importe uniquement, c'est la vérité générale, la vérité des rapports, des lois, des principes, des genres et des espèces. Voilà la vérité que recherche la science; voilà la réalité objective qu'elle poursuit, réalité que l'abstraction augmente, amplifie, étend en la généralisant, tout en supprimant cette autre réalité concrète et individuelle qui est l'objet de la perception.

Le Savant. — Je comprends maintenant l'*objectivité* des notions de l'entendement.

Le Métaphysicien. — Et comme toute notion ne peut avoir pour objet qu'un type, une loi ou un rapport, il s'ensuit que toutes les notions de l'entendement sont objectives.

Le Savant. — Même les notions les plus générales, telles que celles d'être, d'existence, etc.?

Le Métaphysicien. — Pourquoi pas? Pour être plus généraux, les rapports qu'elles expriment n'en sont pas moins réels.

Le Savant. — Même les notions d'objets artificiels, comme la table, la statue, la maison, le livre, etc.?

Le Métaphysicien. — Pourquoi pas encore? Les types qui font l'objet de ces notions ne répondent à rien dans la nature, cela est vrai; mais ils ont cela de commun avec toutes les figures géométriques, dont les types ne trouvent point leur réalisation dans les choses extérieures. De même que ces figures, ils sont fondés sur un ordre déterminé des éléments qui entrent dans la représentation de ces choses artificielles. Seulement, au lieu des rapports d'égalité ou de pure symétrie, comme dans les figures géométriques, ce sont des rapports de convenance, de finalité, de proportion, etc.

Le Savant. — Donc toutes les notions de l'entendement

sont objectives dans le même sens, sans aucune exception ni distinction ?

Le Métaphysicien. — Sans exception ni distinction. Nous l'avons dit, l'abstraction, qui convertit la perception en notion, peut supprimer plus ou moins d'éléments de la perception ; mais elle n'y ajoute rien, rien que cette synthèse qui généralise les vérités de l'expérience. Elle détruit les *existences* réelles en séparant ce que la nature a réuni ; mais elle laisse subsister, à tous les degrés possibles de généralisation, les *essences*, je veux dire les types, les lois, les rapports qu'elle en dégage. Cela vous explique la profonde différence de l'abstraction et de la fiction. Celle-ci invente, imagine, crée des êtres, des types, des rapports, des lois qui n'ont aucune réalité objective et n'offrent aucun intérêt à la science. Celle-là épure, simplifie, généralise les objets de nos perceptions, les vérités de l'expérience. C'est l'instrument nécessaire de toute science et le principe de toute vérité scientifique. Tant que la perception n'est pas devenue notion par le travail de l'abstraction, il y a une matière, mais non encore un objet pour la science. Notion et vérité, entendement et science sont des termes qui se correspondent.

Le Savant. — Je vois en effet, par l'usage que font les savants des notions de l'entendement, le sens qu'ils attachent à ce mot de *réalité objective* qui a soulevé tant de débats parmi les métaphysiciens.

Le Métaphysicien. — Parmi vos savants, astronomes, physiciens, naturalistes, historiens, etc., personne ne s'est jamais avisé de l'entendre autrement. Tout physicien, tout astronome croit à la réalité des lois qui régissent les corps terrestres ou célestes. En est-il un qui en fasse des êtres et

des substances? Tout naturaliste croit à la réalité des genres et des espèces, c'est-à-dire des types selon lesquels se développent et se reproduisent les individus. En est-il un seul qui ait jamais songé à faire de ces types des êtres réels existant à la manière des individus? C'est un exemple à suivre pour les métaphysiciens, toujours prêts à réaliser des abstractions. Que les objets des notions de l'entendement, types, lois ou rapports aient leur fondement dans la réalité, et, comme tels, soient les vrais objets, les vérités mêmes de la science, j'espère que cette conclusion ne fait plus de doute dans votre esprit, après les explications que je viens de vous donner. Mais en conclure, ainsi que l'ont fait les écoles idéalistes, la réalité *substantielle* et *individuelle* de ces objets, c'est une erreur contre laquelle protestent et le sens commun et la saine philosophie. Le savant ne se laisse pas séduire par de semblables illusions; il abstrait, il analyse, il généralise sans cesse, et pourtant on ne le voit pas dupe de ses abstractions. Le philosophe fera bien d'apprendre à son école l'art d'user de l'abstraction, sans jamais en abuser.

III. — Critique de la raison.

Le Métaphysicien. — Pour compléter la critique de l'intelligence, il ne nous reste plus qu'à faire pour les conceptions de la raison ce que nous avons fait pour les perceptions de la sensibilité et les notions de l'entendement.

Le Savant. — C'est le point difficile. Personne, si ce n'est quelques sophistes intrépides, ne s'est avisé de contester la réalité objective de ces perceptions et de ces notions. Les sciences qui s'y rapportent ont acquis par leur évidence une autorité qui ne laisse pas la moindre prise à

la critique. Qui doute des lois de la physique et de l'histoire naturelle, ou de la vérité des rapports mathématiques, ou de la réalité des intuitions du sens intime? Mais je ne vois pas qu'il en soit de même des conceptions dites *rationnelles*. Soit qu'on en ait fait abus, soit qu'elles cachent quelque vice radical qui n'en permette pas l'usage sérieux et scientifique, il est certain qu'on en a contesté de tout temps tantôt l'idée, tantôt l'objet, souvent l'idée et l'objet tout à la fois. Or la science dont vous avez entrepris la réhabilitation, la métaphysique, n'a pas d'autre fondement que ces conceptions. Vous ne pouvez donc y faire un pas, avant d'en avoir solidement établi la réalité objective.

Le Métaphysicien. — En effet, toute la question est là. C'est pour arriver à la solution de ce problème que nous avons entrepris l'analyse et la critique de l'intelligence tout entière. Parmi les jugements de la raison, il en est qui ont pour éléments des *conceptions*, au lieu de notions de l'entendement, dans toutes les catégories de la pensée, *quantité*, *qualité*, *substance*, *existence*, *relation*. Ces conceptions sont des lois plutôt que des idées de l'esprit; par là elles diffèrent essentiellement des notions. Celles-ci ont toujours un objet déterminé, idéal ou réel, et peuvent s'appliquer à telle ou telle réalité donnée par l'expérience; celles-là n'ont aucun objet déterminé, soit réel, soit idéal, et ne sont applicables à aucune réalité de l'expérience. Ainsi les types formés par l'entendement ont ou peuvent toujours avoir leurs *homonymes* dans la réalité. Il est vrai que ces homonymes n'en peuvent être que des copies plus ou moins imparfaites. Toujours est-il qu'ils réalisent et représentent leurs types dans une certaine mesure. Il n'en est pas de même des conceptions de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'être en soi. Où

est, dans la catégorie de la quantité, l'objet de l'idée de l'infini? Où est, dans la catégorie de l'existence, l'objet de l'idée de l'être en soi? Où est, dans la catégorie de la relation, l'objet de l'idée de l'absolu? Où est, dans la catégorie de la qualité, l'objet de l'idée du parfait? Cette profonde différence entre les simples notions de l'entendement et les conceptions de la raison n'a point échappé à l'analyse sagace de Kant. C'est là-dessus qu'il se fonde pour affirmer que ces conceptions n'ont ni objet, ni usage possible en dehors de l'esprit et de la logique, et que toute spéculation métaphysique est chimérique.

Le Savant.— Je ne vois pas en effet comment la métaphysique pourrait sortir de cette impasse, à moins de réaliser des abstractions.

Le Métaphysicien. — C'est ce qu'elle a fait constamment jusqu'ici. Elle a imaginé un infini, un parfait, un absolu, un universel, un être en soi, abstraction faite de toute quantité, de toute qualité, de toute relation, de toute existence révélée par l'expérience, un Dieu sans monde, *relégué sur le trône d'une éternité silencieuse et vide*, par delà le temps, le mouvement, la vie, c'est-à-dire toutes les conditions et tous les attributs de l'être véritable.

Le Savant. — Il semble que la métaphysique ne puisse faire un pas sans tomber dans l'absurde.

Le Métaphysicien. — Cela lui est arrivé en effet chaque fois qu'elle a tenté de réaliser des abstractions. Reste à savoir si elle n'a pas d'autre voie à suivre. Il est bien certain que nos conceptions de l'infini, de l'absolu, du parfait, de l'universel, de l'être en soi ne sont applicables à aucun objet de l'expérience, quelqu'effort que fassent l'imagination et l'entendement pour lui en trouver un. En faut-il conclure qu'elles

sont absolument sans objet et sans application au monde de la réalité? Kant ne voit dans ce monde que des individus ou des systèmes déterminés de choses individuelles; il oublie le Tout. Or le Tout, pour n'être susceptible ni de représentation, ni de notion précise, n'en est pas moins une réalité. Ne serait-ce pas là l'objet propre des conceptions de la raison? Vous voyez que la métaphysique a encore une issue.

Le Savant. — Expliquez-vous.

Le Métaphysicien. — Posons nettement la question. Il est bien entendu que l'esprit ne peut s'arrêter au fini dans la catégorie de la quantité, à l'imparfait dans la catégorie de la qualité, au relatif dans la catégorie de la relation, au phénomène dans la catégorie de la substance. Tout cela a été surabondamment prouvé dans notre analyse des conceptions de la raison. Mais y a-t-il autre chose qu'une nécessité logique, c'est-à-dire une loi de l'esprit, au fond de ces conceptions? Y a-t-il un objet réel? Y a-t-il une quantité infinie? Y a-t-il une essence parfaite? Y a-t-il une cause absolue? Y a-t-il une substance immuable sous les phénomènes révélés par l'expérience? Voilà des questions de critique et non plus de simple analyse; il s'agit des objets eux-mêmes, et non plus seulement des idées.

Le Savant. — C'est en effet la seule question qui nous reste à résoudre.

Le Métaphysicien. — Soit d'abord la conception de l'infini dans la catégorie de quantité. A-t-elle un objet, oui ou non?

Le Savant. — Je ne vois pas ce que pourrait être cet objet, dont il est impossible de se faire aucune idée.

Le Métaphysicien. — N'équivoquons pas sur les mots. Il est bien clair que l'objet de cette conception, s'il existe, ne

peut avoir les mêmes caractères que l'objet de la perception ou de la notion. Mais ce n'est pas une raison pour en conclure que la notion de l'infini n'a pas d'objet. Car le propre des conceptions de ce genre est précisément de ne pouvoir être réduites en représentations ou notions déterminées.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Je pense avec vous que la conception de l'infini, prise en elle-même, n'a pas d'objet réel. Mais je le pense pour une tout autre raison que vous ; c'est que l'objet de cette conception de l'infini n'est pas un être, mais un simple attribut de l'être. L'étendue infinie suppose l'être étendu, de même que la durée infinie suppose l'être qui dure. Il en est de l'objectivité de cette conception comme de l'objectivité de toutes les notions mathématiques. 2 et 3 = 5 est une vérité de rapport qui n'a pas de réalité sans les objets qui lui servent de termes. De même il n'y a pas de quantité infinie, s'il n'y a pas une chose susceptible d'un *quantum*. Quant à l'espace et au temps que l'esprit conçoit à part de l'étendue et de la durée réelle, vous savez que ce ne sont que des abstraits de l'étendue et de la durée, auxquelles, par conséquent l'infinité ne peut être attribuée que par hypothèse. Lors donc qu'on parle de la *réalité objective* de la conception de l'infini, cela peut s'entendre de deux manières. Si l'on veut dire que cette conception est une vérité (vérité purement logique) comme sont toutes les notions mathématiques, et non une simple fiction de l'esprit analogue à certaines conceptions arbitraires de l'imagination, il suffit d'en faire l'analyse pour le démontrer. C'est ce que nous avons déjà fait. Quant à savoir si la conception de l'infini a réellement un objet, c'est-à-dire si l'être infini existe, c'est une question qui se rapporte à la catégorie

de l'existence et non à celle de la quantité. La plupart des métaphysiciens qui ont traité de l'infini ont donc fort mal posé le problème, en cherchant si l'infini existe. L'infini ne pouvant être considéré que comme un attribut, la logique veut qu'on s'occupe du sujet d'abord, sauf à voir ensuite si l'attribut lui convient ou non.

Le Savant. — C'est ce qui m'avait toujours semblé.

Le Métaphysicien. — Cette observation n'est point propre à la conception de l'infini; elle s'étend aux conceptions du parfait, de l'absolu, de l'universel, et en général à toutes les conceptions qui se rapportent aux diverses catégories de la pensée, sauf la catégorie de l'existence. Il est bien clair que les notions de qualité et de relation impliquent logiquement les conceptions du parfait et de l'absolu. Mais, comme l'absolu et le parfait ne sont que les attributs d'un sujet supposé, il faut d'abord savoir si ce sujet existe, avant de s'enquérir de l'existence des attributs. C'est donc une méthode très vicieuse que de détacher, comme on le fait communément, les attributs de leur sujet, et de poser sur chacun d'eux le problème de l'existence. Car, à supposer qu'ils existent réellement, indépendamment de la loi de l'esprit qui nous les fait concevoir, ils n'existent que dans et par leur sujet. Il est urgent de bannir de la métaphysique ces questions et tant d'autres analogues qui ne sont insolubles que parce qu'elles sont mal posées. Il ne faut pas demander si l'infini, si le parfait, si l'absolu, si l'universel existent, mais si l'être en soi est infini, est parfait, est absolu, est universel. Par conséquent, une question précède et commande toutes les autres : c'est celle de l'être. Une catégorie enveloppe toutes les catégories : c'est celle de l'existence tout d'abord, et dans cette catégorie, la concep-

tion de l'être. Tel est le point de départ et la base de toute critique relative à l'objectivité des conceptions de la raison.

Le Savant. — C'est ainsi en effet que doit être posée la question.

Le Métaphysicien. — Maintenant poursuivons. Je suppose que vous avez présents à l'esprit les résultats de notre analyse des conceptions de substance et d'être en soi. La *notion* et la *conception*, dans cette catégorie, sont deux choses bien distinctes. La notion de l'être, si abstraite qu'elle soit, a pour objet, comme toute espèce de notion, tel être, tel sujet déterminé. Seulement ce sujet est un type, au lieu d'être un individu ; ce qui la distingue de la simple perception. Le propre de la conception de l'être, au contraire, est de ne pouvoir s'appliquer à aucun objet déterminé de l'expérience. Elle se réduit à l'impossibilité logique de ne pas supposer l'être encore et toujours, au delà de toutes les formes que l'expérience nous révèle et que l'imagination peut nous représenter. L'esprit peut supprimer par la pensée toute forme, tout mode perceptible ou imaginable de l'existence, sans jamais pouvoir anéantir l'existence elle-même. Aucune transformation, aucune génération, aucune destruction ne peut épuiser la conception de l'être, de même qu'aucune quantité, aucune qualité, aucune relation, aucune synthèse ne peuvent épuiser les conceptions de l'infini, du parfait, de l'absolu, de l'universel. En résumé, tandis que la notion de l'être est une idée positive, toujours applicable à ceci ou à cela, la conception de l'être est une loi qui embrasse la totalité infinie des êtres, sans pouvoir se fixer dans un être, si grand qu'il soit, ni dans une série, un système d'êtres, si considérables qu'on les suppose.

Le Savant. — Je vous comprends.

Le Métaphysicien. — Cela convenu, nous devons maintenant nous demander si cette conception a un objet, aussi bien que la notion qui lui est analogue.

Le Savant. — Il semble que la question soit déjà résolue par l'explication que vous venez de donner. Si la conception de l'être se réduit à la nécessité logique de supposer toujours de l'être au delà des êtres connus et imaginés, ne s'ensuit-il pas qu'elle n'a pas d'objet et n'est qu'une abstraction de la pensée?

Le Métaphysicien. — Prenez garde à ce mot *abstraction* dont l'empirisme abuse, en l'employant comme une fiction. Car l'une ne fait que supprimer certains caractères de la réalité, tandis que l'autre en invente au besoin. Les propriétés, les modes, les formes que l'abstraction détache de leur sujet, n'en ont pas moins une réalité objective. Toute l'erreur des idéalistes est de les faire subsister par elles-mêmes, lorsqu'elles n'existent que dans le sujet dont elles ont été abstraites. Ce n'est donc pas résoudre la question que de dire que la substance n'est qu'une abstraction. Les notions mathématiques, les notions scientifiques de toute espèce ne sont que des abstractions; elles n'en ont pas moins une vérité incontestable. Toute notion qui n'est pas une pure fiction de l'imagination a donc une réalité objective en ce sens qu'elle est une vérité. Il en est de même des conceptions de la raison et de la conception de l'être en particulier, si vous admettez qu'elle soit autre chose qu'une fiction de l'imagination.

Le Savant. — Cela n'est point douteux.

Le Métaphysicien. — La conception de l'être a donc un objet. Mais quel est cet objet? C'est ici qu'il nous faut bien prendre garde de réaliser une abstraction, à l'exemple de

certaines écoles idéalistes. Pouvons-nous concevoir l'être comme quelque chose de réellement existant sans modes ni attributs?

Le Savant. — Évidemment non. L'être ainsi conçu n'est pas seulement une abstraction, mais un non-sens.

Le Métaphysicien. — Maintenant pouvons-nous le concevoir comme un être à part, l'Être en soi, je suppose, dont tous les modes seraient immuables et nécessaires.

Le Savant. — Ceci semble plus raisonnable. N'est-ce pas la Substance unique, telle que l'entend Spinosa?

Le Métaphysicien. — Laissons pour le moment Spinosa et sa *Substance*. Tenons-nous-en à la conception de l'être, telle que l'analyse nous la donne. Qu'y a-t-il au fond de cette conception?

Le Savant. — Que peut-il y avoir, sinon les éléments de l'expérience transformés en conception par une abstraction de l'esprit? N'avez-vous pas démontré que les conceptions de la raison, aussi bien que les notions de l'entendement, sont réductibles à l'expérience et à l'abstraction?

Le Métaphysicien. — Précisément. Mais s'il en est ainsi, cet *être en soi*, dont les modes n'auraient rien d'accidentel ni de contingent, n'est qu'une fiction de l'imagination. Car ni l'expérience, ni l'abstraction ne nous donne rien de tel. Toute distinction de la substance et de ses modes se résout dans la distinction expérimentale de l'*être* et du *devenir*, de l'être en *puissance* et de l'être en *acte*. Si l'être en puissance nous apparaît sans caractères déterminés, cela tient à ce qu'il n'est point une *réalité*, mais une simple *virtualité*. Je crains bien que les attributs de nécessité, d'immutabilité, de perfection, d'indépendance, d'universalité que nos métaphysiciens prêtent à leur Substance absolue n'aient la même

signification et la même origine. Cette Substance n'est si riche en attributs métaphysiques que parce qu'elle est vide de réalité. Elle n'est tout que parce qu'elle n'est rien : tout en puissance, rien en acte. Donc c'est une grave erreur de croire que la substance, l'être, la réalité résident dans ces attributs ou modes abstraits et généraux, qui empruntent précisément à l'abstraction leur apparence de caractères substantiels. Il n'y a d'être que dans l'individualité. Or l'expérience, soit externe, soit interne, nous atteste que l'individualité est essentiellement accidentelle, variable, éphémère. Il n'y a d'invariable, d'éternel que le genre, l'espèce, la loi, le rapport, toutes choses abstraites qui n'existent que dans l'individu et par l'individu. Tout être est un individu ; tout individu est un phénomène qui passe, quelque longue qu'en puisse paraître la durée à de pauvres êtres comme nous, qui vivent dans un point du temps. Nul être réel, corps, âme ou esprit, n'est perçu ni même conçu avec des propriétés immuables et nécessaires. Car il ne faut pas prendre pour des propriétés réelles des abstractions mathématiques ou métaphysiques, telles que l'étendue, la figure, le mouvement, l'existence, l'unité, etc.

Le Savant. — Votre conclusion est donc qu'il n'y a pas un certain être immuable et nécessaire dans tous ses attributs qu'on appelle l'Être en soi.

Le Métaphysicien. — Vous l'avez dit. La conception rationnelle de l'être se réduit à la simple nécessité logique de concevoir l'être partout et toujours, au delà de toute forme perçue ou imaginée. C'est, à proprement parler, une loi plutôt qu'une idée de notre esprit. Car toute idée, si abstraite qu'elle soit, a un objet déterminable, sinon représentable, tandis que cette conception n'en a pas.

Le Savant. — Si elle n'a pas d'objet déterminable, elle n'a donc pas de réalité objective.

Le Métaphysicien. — Vous concluez trop vite. Elle n'a pas d'objet qui tombe sous l'entendement; mais elle n'en est pas moins une vérité positive, aussi positive que les vérités de l'expérience et de l'entendement. Seulement, au lieu d'un être, d'un type déterminé, elle a pour objet la totalité infinie des êtres qui remplissent l'univers. Est-ce là une idée sans objet? Bien au contraire, si l'on juge de l'objectivité d'une idée (et on le peut) par le degré d'extension qu'elle comporte, il n'y a pas de perception ou de notion plus *objective* que la conception de la substance. C'est en vertu de cette conception que l'esprit comprend l'infinité et la plénitude de l'univers, comment, pris dans son Tout, il est nécessaire, absolu, sans limites dans le temps ni dans l'espace. L'expérience ne nous fait voir le monde que comme une collection de phénomènes que l'esprit ne songerait pas à dépasser, sans le principe de substance. C'est à la lumière seule de ce principe qu'il embrasse le véritable univers, c'est-à-dire l'Être universel dans son éternité et son immensité.

Le Savant. — Je vois en effet que cette conception n'est rien moins que négative.

Le Métaphysicien. — Seulement il faut se garder de la réaliser, à la manière de certains idéalistes qui lui supposent un objet déterminé, en dehors du domaine de l'expérience. C'est là l'erreur. On ne saurait trop le redire, la conception de l'être n'a pas d'objet *propre*, en ce sens qu'il n'y a point un certain être, un je ne sais quoi qui réponde à cette conception, comme la substance sans mode des *abstracteurs de quintessence*, ou la substance aux modes permanents et nécessaires de nos subtils théistes. Il y a simplement une loi

nécessaire, universelle de l'esprit qui veut que l'être soit toujours et partout, que nulle forme connue ou imaginable n'en soit la forme définitive et adéquate, de manière qu'on ne puisse l'anéantir par la pensée, si loin qu'on en pousse l'analyse et la simplification. Mais conclure de cette loi, comme on l'a fait trop souvent, qu'il existe une substance indépendante des réalités qui nous sont révélées par l'expérience, c'est en dépasser la portée et s'engager dans la voie des abstractions contradictoires et inintelligibles; c'est supposer l'être en dehors de toutes ses conditions de temps, d'espace, d'individualité.

Le Savant. — J'en tombe d'accord d'autant plus volontiers que je n'ai jamais pu comprendre toutes ces belles théories de l'idéalisme sur un Dieu réel, vivant, agissant, pensant, en dehors de toutes les conditions nécessaires de la réalité, de la vie, de l'action et de la pensée.

Le Métaphysicien. — C'est ce que nous verrons plus tard; mais n'anticipons pas sur la question théologique. Bornons-nous pour le présent à constater le genre d'*objectivité* de la conception de substance. Cette conception ressemble, sous ce rapport, aux notions de l'entendement, dont les types n'existent que dans l'esprit, mais qui n'en ont pas moins un fondement et une application dans la réalité. Si elle n'a pas d'objet à part, elle n'en répond pas moins à une vérité d'autant plus certaine qu'elle est nécessaire, et elle trouve son application dans la réalité, mais dans la réalité universelle. Car il est de son essence d'être inapplicable aux parties et de ne pouvoir s'appliquer qu'au Tout. C'est ce qui la distingue tout d'abord des notions de l'entendement, dont elle diffère encore en ce qu'elle n'est point susceptible de détermination ou de représentation.

Le Savant. — Voilà qui est entendu.

Le Métaphysicien. — Maintenant nous sommes en mesure de décider de la réalité objective des conceptions qui se rapportent aux catégories de la quantité, de la qualité et de la relation. L'*objectivité* de la conception de l'être étant démontrée et définie, la question de savoir si l'infini, si le parfait, si l'absolu, si le nécessaire, si l'universel existe, peut se traduire ainsi : L'être est-il infini, parfait, absolu, nécessaire, universel?

Le Savant. — Il me semble que nous retombons dans l'abstraction du spinosisme.

Le Métaphysicien. — Encore une fois, ce n'est pas le moment de mettre en cause Spinosa, dont la conception a peut-être plus de vérité que vous ne supposez. Il ne s'agit que du principe de *substance*, tel que nous venons de le définir, et d'après lequel l'esprit conçoit l'existence partout et toujours, sans interruption ni intervalle, sous l'infinie diversité de formes qui la manifestent. Nous disons l'*existence* et non pas l'*être*, pour qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée et qu'on n'aille pas nous soupçonner de réaliser une abstraction, en posant l'Être à part des êtres individuels.

Le Savant. — Vous faites bien d'insister; car rien ne prête à l'équivoque et à l'illusion comme ces termes vagues d'*être* et de *substance*.

Le Métaphysicien. — Ainsi entendu, l'être est évidemment infini. Car, s'il y a partout de l'être, il faut bien que l'être soit infini dans l'espace. Et s'il y a toujours de l'être, il faut bien que l'être soit infini dans le temps; l'immensité et l'éternité, l'infinité en tout sens est un attribut essentiel à l'être.

LE SAVANT. — Cela ne fait pas de doute.

LE MÉTAPHYSICIEN. — De même l'être est absolu. Tout être, ou tout système déterminé d'êtres individuels implique relation et par suite condition, parce que, si grand, si vaste qu'il soit, il laisse nécessairement encore de l'être en dehors de lui. Mais l'être, étant conçu comme le Tout, ne laisse rien hors de son sein. Donc il est absolu, au même titre qu'il est infini.

LE SAVANT. — Assurément.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Toujours en vertu de sa définition, l'être est nécessaire. Car on peut bien nier tel être que ce soit, sans affirmer le néant; mais la négation de l'être, c'est-à-dire de l'existence même, implique un non-sens. Existence ou néant, il n'y a pas de milieu, et la contradiction est absolue. Donc la nécessité de l'être n'est pas moins évidente que son infinité et son indépendance.

LE SAVANT. — C'est encore vrai.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ai-je besoin d'insister sur l'universalité, attribut qui ne découle pas moins de la conception de l'être que la précédente? Si la notion d'un être, d'un système quelconque d'êtres est déterminée, représentable, individuelle, la conception de l'être a pour caractère propre de tout comprendre et de ne rien laisser en dehors de son infinie unité, c'est-à-dire d'être universelle.

LE SAVANT. — Toujours vrai.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Reste la conception du parfait. La conception de l'être implique-t-elle la perfection, comme elle implique l'infinité, l'indépendance, l'universalité? La question semble plus délicate. Non-seulement la perfection, quoi qu'on ait dit, ne semble pas une conséquence nécessaire de la substance; mais, en un sens au moins, on peut hardiment affir-

mer qu'existence et perfection sont incompatibles. N'avons-nous pas vu en effet que la perfection, en quoi que ce soit, se résout toujours dans un type, et, comme telle, n'existe que dans la pensée? Ne faut-il pas répéter avec Platon, mais en laissant aux mots leur sens naturel, que la perfection habite le monde des *idées*, et non le monde des *réalités?* Platon avait le tort de réaliser les idées; mais s'il eût dit que la pensée seule comporte la perfection, il eût été tout à fait dans le vrai.

Le Savant. — Donc l'être en soi, loin d'être nécessairement parfait, est au contraire nécessairement imparfait.

Le Métaphysicien. — Oui et non. Ces deux propositions sont vraies, chacune en un sens.

Le Savant. — Et comment cela ?

Le Métaphysicien. — Puisque toute réalité est nécessairement imparfaite, il faut bien que l'être, pris dans une de ses formes réelles, dans un de ses *modes*, comme dirait Spinosa, soit imparfait. Mais il n'en est pas moins vrai que l'être, pris à l'état de pure abstraction, doit être considéré comme parfait. Seulement cette perfection est toute virtuelle, comme l'être lui-même; elle ne passe tout entière dans aucune des formes par lesquelles elle se réalise, pas plus que l'être universel ne passe tout entier dans la série des êtres qui le manifestent. Quant à une perfection *actuelle*, positive, elle n'existe nulle part dans le monde des réalités. Il ne faut la chercher que parmi les types de l'entendement et les idées de la raison. Donc la perfection n'appartient à l'être que virtuellement.

Le Savant. — Cette distinction n'est-elle pas un peu subtile?

Le Métaphysicien. — Vous la comprendrez parfaitement,

si vous voulez bien l'appliquer à la Nature. Aucune de ses œuvres n'est ni ne peut être adéquate au type conçu par la pensée. Mais cette perfection, qui n'existe en acte que dans l'esprit, la Nature la possède en puissance. Elle a beau multiplier ses prodiges de beauté, de fécondité, de force; elle reste toujours infiniment supérieure à ses œuvres, semblable à l'artiste dont un effort, même sublime, n'épuise pas le génie. Il en est de même de l'Être universel, dont la Nature n'est qu'une manifestation. Il recèle toute perfection dans les profondeurs insondables de son essence; en ce sens, il peut être dit parfait, d'une manière plus absolue que la Nature, puisque celle-ci, n'étant qu'une forme de l'Être infini, est, par cela seul, limitée dans sa puissance et sa vertu. Mais n'oublions pas que cette perfection est toute virtuelle, et que de l'immense réservoir de l'Être ne sortent que des êtres imparfaits. La perfection en acte ne réside que dans les idées.

Le Savant. — Je vous entends maintenant.

Le Métaphysicien. — Voilà donc enfin résolu le problème de l'objectivité des conceptions métaphysiques. La critique nous conduit exactement à la même conclusion que pour les notions scientifiques proprement dites. Dans les conceptions de la raison, comme dans les notions de l'entendement, il faut distinguer l'élément subjectif et l'élément objectif, la forme et la matière de la connaissance. La raison, de même que l'entendement, a pour fonction la synthèse des éléments que lui apporte l'expérience. Seulement elle opère sur une tout autre échelle que l'entendement; sa synthèse embrasse le Tout, au lieu de s'attacher aux individus ou aux systèmes partiels et déterminés dont se compose la vie universelle. Or c'est cette synthèse, pure opération de l'esprit, qui donne l'unité aux conceptions de la raison, aussi bien qu'aux

notions de l'entendement. Cette unité constitue, dans les unes et dans les autres, l'élément *subjectif* et *formel* de la connaissance. Donc les conceptions abstraites de l'Être en soi, de l'Infini, de l'Absolu, de l'Universel n'ont pas plus de réalité objective que les notions abstraites des types et des formes idéales, sur lesquelles travaillent ou spéculent l'art, la géométrie et la science pure. Toutes sont également sans objet et se réduisent à une synthèse de l'esprit. Elles ont une vérité purement logique, à l'instar des constructions de la géométrie. Quand nous parlons d'un Être infini, parfait, absolu, nécessaire, universel, immuable au delà du temps, de l'espace, du mouvement, du monde de la réalité et de l'expérience, nous ne devons entendre par là qu'un Idéal formé par notre esprit. Et si nous lui attribuons une vérité objective, comme l'ont fait les écoles idéalistes, nous réalisons une abstraction, exactement de la même manière que si nous prenions les types et les lois de la Nature pour des êtres véritables.

Le Savant. — Cela est convenu.

Le Métaphysicien. — Maintenant, si vous appliquez ces mêmes conceptions au Monde considéré dans la totalité de ses phénomènes et de ses êtres, elles retrouvent toute la réalité objective que l'abstraction leur a fait perdre; mais elles perdent en même temps ce caractère de perfection idéale et d'unité absolue qu'elle seule pouvait leur communiquer. Elles deviennent *objectives* au même titre et de la même façon que les notions des types et des lois de la Nature. Elles ont pour objet le Tout, la vie universelle, de même que les notions de l'entendement ont pour objet les phénomènes et les êtres individuels. Les genres, les espèces et les lois, bien que distincts de ces êtres et de ces phénomènes, ne subsistent qu'avec

eux et en eux. De même, il n'y a réellement d'être infini, absolu, universel, parfait que dans le monde du temps, de l'espace, du mouvement et de la vie. Seulement cette infinité, cette perfection, cette nécessité, cette universalité appartiennent au Tout et non aux parties, à la Substance et non aux modes. Dans les conceptions de la raison, comme dans les notions de l'entendement, il y a toujours une distinction à faire, si l'on veut éviter l'équivoque à propos de l'*objectivité* de ces conceptions et de ces notions. Les types des individus, conçus dans leur pureté idéale, ne sont que des synthèses de la pensée; mais les espèces et les genres, comme lois de la Nature, sont des réalités. De même, l'être en soi, l'infini, l'absolu, l'universel, le parfait, abstraction faite du monde de l'expérience, sont de pures synthèses de l'esprit; mais, appliquées au Tout, ces conceptions ont un objet réel. Cette distinction a échappé de tout temps à nos écoles idéalistes, à commencer par Platon et à finir par Malebranche et Fénelon. Toutes s'évertuent à dégager les types des conceptions métaphysiques de toute espèce de rapports avec le monde de l'expérience, ne s'apercevant pas qu'elles en font des êtres de raison, ou plutôt des fictions contradictoires. Qu'est-ce autre chose, par exemple, que l'Idée suprême de Platon, l'Unité absolue de Plotin, l'Être de Fénelon, tous principes auxquels on attribue l'existence, en en supprimant toutes les conditions? Qu'est-ce que cette immensité sans étendue, cette éternité sans durée, cette infinité sans quantité que certains métaphysiciens et théologiens essayent de nous faire comprendre, sans jamais pouvoir y réussir? Qu'est-ce que cette perfection sans essence déterminée, sans type définissable? Qu'est-ce que cette existence sans succession, cette

vie sans mouvement, cette pensée sans développement, cette volonté sans liberté, qu'ils nous donnent comme l'essence même de la nature divine? Est-ce que l'infini n'implique pas la quantité, et n'est-ce pas jouer avec les mots que d'enfermer l'éternité et l'immensité dans un point indivisible du temps et de l'espace, comme le font saint Augustin et Fénelon? Est-ce qu'il y a une perfection qui ne se rapporte pas toujours à une essence, à un type déterminé? Est-ce que l'esprit humain peut concevoir une existence réelle qui ne dure pas, une activité qui ne soit pas successive, une pensée immobile, une volonté nécessaire? S'il n'y avait dans tout cela que des obscurités et des mystères, l'esprit pourrait se résigner; mais ce sont autant de contradictions qu'il ne peut subir, sans se suicider. On nous dit, on nous repète sur tous les tons, et souvent dans le plus beau langage, que ces mots d'existence, de vie, de pensée, de volonté ont un sens tout différent, selon qu'on les applique au Créateur ou à la créature, à l'Être en soi ou aux êtres contingents. Mais il ne faut point que la différence aille jusqu'à la contradiction, si l'on veut que l'intelligence humaine ne se révolte pas. Qu'on essaye de nous fermer la bouche, en nous disant que le mystère de la nature divine est au-dessus de notre portée, nous nous résignerons à l'ignorance, du moment qu'il nous sera bien prouvé que nous ne pouvons mieux faire. Mais qu'on entasse les absurdités et les impossibilités, qu'on réunisse de force des mots qui *hurlent d'effroi de se voir accouplés*, pour essayer de nous faire comprendre un Dieu incompréhensible et même impossible dans les conditions où on l'imagine; qu'on nous affirme qu'il est en tout et pour tout au-dessus du temps, de l'espace, du mouvement, du changement, en un mot de toutes les conditions de l'exis-

tence; c'est absolument comme si l'on nous disait en propres termes que Dieu est et n'est pas, qu'il vit et ne vit pas, qu'il pense et ne pense pas, qu'il veut et ne veut pas en même temps. Mais je m'aperçois que je soulève prématurément de redoutables problèmes qui, pour être convenablement résolus, veulent être abordés avec infiniment de méthode et de mesure. Nous les retrouverons dans la discussion des grandes doctrines théologiques que nous offre l'histoire. Il nous suffit pour le moment d'avoir défini la véritable portée et le légitime usage des conceptions dites métaphysiques.

Le Savant. — En somme, quelle est votre conclusion sur ce point?

Le Métaphysicien. — Je viens de vous l'exprimer. Seulement je vous la résume en quelques mots, pour que vous l'ayez bien présente à l'esprit, lorsqu'il nous faudra l'appliquer à la critique des doctrines et à la solution des questions métaphysiques. Les conceptions dont nous venons de parler n'ont pas d'objet propre en dehors de l'expérience. Quoi qu'en ait dit Kant, elles trouvent leur application dans le domaine des choses réelles. Mais cette application ne peut se faire de la même manière que pour les notions de l'entendement. Tandis que celles-ci s'appliquent à tel ou tel objet déterminé dans le domaine de l'expérience, celles-là ne s'appliquent qu'à la totalité des êtres et des choses qu'il embrasse. Ainsi toute étendue, toute durée susceptible de représentation ou de notion est finie; mais la totalité des parties de l'espace et des moments du temps est infinie. Toute réalité est imparfaite; mais l'essence même, le type *naturel* de cette réalité est virtuellement parfait. Je dis le type *naturel*, pour ne pas le confondre avec le type idéal qui n'a d'existence

que dans la pensée. Et si chaque type naturel a son genre de perfection virtuelle, l'Archétype suprême, le Père de la Nature et de l'Esprit, l'Être universel a la perfection virtuelle absolue. Tout être, tout système d'êtres perçus ou connus est relatif, c'est-à-dire dépendant de certaines conditions; mais l'ordre universel des êtres est inconditionnel. Tout être, en tant qu'être déterminé, est contingent; l'existence elle-même est nécessaire, en ce que l'esprit ne peut pas ne pas la concevoir toujours et partout, malgré l'anéantissement supposé de ses formes et de ses états les plus simples. Voilà comment les conceptions métaphysiques de l'infini, du parfait, du nécessaire, de l'absolu, de l'être en soi ou la substance, trouvent leur application dans le monde de l'expérience. C'est tout ce que nous avions à dire sur l'objectivité propre à ces conceptions. Quant à la connaissance précise de leur objet, elle dépend évidemment de l'expérience et de l'état des sciences qui s'y rapportent. Quel est ce Monde, cet Univers que notre raison conçoit comme infini, absolu, nécessaire, virtuellement parfait? Est-ce une simple collection de phénomènes, comme l'empirisme nous le représente? Est-ce un harmonieux *système*, comme une science de plus en plus complète nous le fait comprendre? Est-ce un Tout organique, un véritable Individu, malgré la diversité de ses organes et l'immensité de son développement, ainsi que l'affirme certaine philosophie de la Nature? C'est ce que nous ne sommes pas en mesure de dire en ce moment, parce que tout cela dépend de la connaissance précise des choses et des êtres auxquels nous appliquons nos conceptions métaphysiques.

Le Savant. — Je vois avec plaisir que vous n'êtes pas de ceux qui croient que la métaphysique peut et doit vivre d'abstractions pures. Vous lui voulez une matière, et une

matière substantielle et solide, puisée aux sources vives et vivifiantes des sciences positives.

Le Métaphysicien. — Je n'ai jamais compris que la métaphysique fût possible à d'autres conditions. Et si par hasard j'en avais pu douter, les conclusions de cette analyse et de cette critique, touchant les conceptions rationnelles, ne me laisseraient aucune incertitude à cet égard. Sans vouloir anticiper sur la doctrine que nous essayerons de faire sortir de l'application des conceptions métaphysiques au monde de l'expérience, il suffit de savoir que ces conceptions n'ont point d'objet propre en dehors de la réalité, pour reconnaître l'impossibilité de construire une science métaphysique avec les seuls éléments que nous fournit la raison, et pour voir que la métaphysique et les sciences *positives* (je comprends les sciences morales dans le mot) sont entre elles dans le même rapport que leurs objets, c'est-à-dire les principes de la raison d'une part, et de l'autre les réalités de l'expérience. Mais nous retrouverons ce sujet quand nous aborderons les divers problèmes de la métaphysique. C'est assez d'avoir établi la possibilité de cette science, en démontrant l'objectivité propre à ses principes et à ses conceptions.

Le Savant. — Voilà donc qui est bien entendu entre nous. L'objectivité des concepts et des principes de la raison, si elle est réelle, ne peut être comprise autrement.

Le Métaphysicien. — Comment, si elle est réelle? Est-ce que vous en doutez encore après tout ce qui vient d'être dit?

Le Savant. — A en croire Kant et les critiques à sa suite, cette objectivité ne serait qu'illusoire. Car de deux choses l'une : ou les concepts et principes de la raison ont leur objet propre, en dehors de l'expérience; ou ils s'ap-

pliquent à la réalité, comme les concepts de l'entendement. Or vous venez de montrer vous-même qu'ils ne peuvent avoir d'application que dans le domaine de l'expérience. Et voici, d'une autre part, Kant qui vous prouve par tout un système d'*antinomies*, c'est-à-dire de contradictions absolues, que cette application n'est pas possible. C'est ainsi que, sur les questions métaphysiques capitales, sur l'infinité du monde, sur la nécessité d'un être absolu, sur l'indivisibilité de la matière, il oppose constamment l'antithèse à la thèse, démontrant tour à tour avec la même rigueur et la même évidence que le monde est fini et infini dans le temps et dans l'espace, qu'il a et n'a pas une cause absolue, que la matière est et n'est pas divisible à l'infini, etc. Et il fait de même sur toutes les affirmations de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — Je conviens que ceci est grave. Si ces antinomies sont *réelles*, c'en est fait de l'*objectivité* des conceptions de la raison et partant de l'avenir de la métaphysique.

Le Savant. — Il est un point qui semble hors de doute, c'est le caractère *contradictoire* de ces antinomies. Entre la thèse et l'antithèse dont chacune d'elles se compose, il paraît tout à fait impossible d'introduire une proposition intermédiaire ; en sorte que l'affirmation de l'une implique forcément la négation de l'autre. Il n'est pas possible que le monde soit à la fois fini et infini dans le temps et dans l'espace, qu'il soit à la fois contingent et nécessaire, relatif et absolu, que la matière soit à la fois divisible et non divisible à l'infini.

Le Métaphysicien. — Rien n'est plus évident.

Le Savant. — Toute la question est donc de savoir si les deux propositions contradictoires de chaque antinomie sont

également susceptibles de démonstration. Vous allez en juger. Je vais laisser parler Kant. 1re *antinomie*. Thèse. Le monde est fini quant au temps et à l'espace. 1° Quant au temps. Car, si l'on suppose que le monde n'a pas commencé, il faut admettre qu'une éternité est écoulée à tout moment donné, et par suite une série infinie d'états des choses correspondant à tous les points de cette durée éternelle. Or l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'aucune addition ne peut l'épuiser. Donc une série cosmique passée ne peut être infinie, et le monde n'est possible qu'autant qu'il a commencé. 2° Quant à l'espace. Car, si le monde n'a pas de limites, il sera donné comme une totalité infinie de choses. Mais, comme nous ne pouvons concevoir la grandeur d'une quantité quelconque que par la synthèse de ses parties, il s'ensuit que le monde ne pourrait être conçu comme un tout remplissant l'espace entier qu'au moyen de la synthèse complète de ses parties; synthèse qui demanderait un temps infini à former. Donc un agrégat infini de choses réelles ne peut être conçu comme un tout donné en même temps. Donc le monde n'est pas infini dans l'espace. Telle est l'argumentation de Kant. Qu'y voyez-vous à reprendre?

Le Métaphysicien. — J'en demande bien pardon à notre grand critique; mais sa conclusion me semble dépasser ses prémisses. Que l'esprit ne puisse jamais arriver, par une synthèse successive des parties, à se représenter l'éternité ou l'immensité du monde, je le reconnais d'autant plus volontiers que j'ai moi-même insisté longuement sur cette impossibilité, à propos de la distinction des représentations ou perceptions de l'expérience et des conceptions de la raison. Mais de quel droit Kant conclut-il de l'impossibilité de la *représentation* à l'impossibilité de la *conception* du

monde, comme infini, c'est ce qui ne ressort nullement de sa démonstration. Du reste nous nous expliquerons plus en détail sur ce point.

Le Savant. — Antithèses. Le monde est infini, quant au temps et à l'espace. 1° Quant au temps. En effet, si le monde a commencé, un temps doit avoir précédé, dans lequel le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, parce qu'aucune partie d'un pareil temps ne renferme en soi, plutôt qu'une autre, une condition distinctive de l'existence, de préférence à la condition de la non-existence. Donc, si plusieurs séries de choses peuvent commencer dans le monde, le monde lui-même ne peut avoir aucun commencement. On prouverait de même qu'il ne peut finir. Donc il est infini dans le temps. Quant à l'espace, supposez le monde limité; il se trouve alors dans un espace vide qui n'a point de bornes. Il en résulte un rapport chimérique, à savoir, le rapport du monde à l'espace vide, c'est-à-dire à une simple abstraction. (Il ne faut pas oublier, pour comprendre ce raisonnement, que Kant réduit l'espace à une pure forme de la sensibilité). Donc le monde, limité par l'espace, n'est limité par rien, c'est-à-dire qu'il est infini en étendue.

Le Métaphysicien. — J'en demande encore pardon à Kant; mais cette argumentation ne me paraît guère plus solide que l'autre. Parce que Kant ne trouve pas dans le temps vide la condition de l'existence des choses qui commencent, il en conclut que le monde ne peut avoir aucun commencement. Il oublie donc que tous les adversaires de l'éternité du monde le font commencer par l'action d'une cause créatrice, indépendante et suprasensible. Il est vrai qu'il pourrait leur demander comment ils font être, vivre et agir leur Cause

première, en dehors du temps, dans lequel il faut bien qu'elle tombe pour créer (1). Mais ceci est une autre difficulté, dont la solution ne corrige pas le raisonnement de Kant. Quant à soutenir que le monde est infini en étendue, parce que l'espace qu'on suppose le borner n'est rien autre chose qu'une forme de la sensibilité, je trouve cet argument plus ingénieux que solide. Car il repose sur une hypothèse tout au moins contestable, à savoir que l'espace n'est qu'un concept de l'esprit, sans aucune réalité objective. Si le monde est infini, ce n'est point parce qu'il est borné par l'espace, lequel n'est autre que l'étendue abstraite, et, comme tel, se confond avec le système universel des choses qu'on appelle le monde. Mais passons.

Le Savant. — *Deuxième antimonie.* — Thèse. Toute substance composée, dans le monde, l'est de parties simples. En effet, si toutes les substances composées ne le sont pas de parties simples, toute idée de composition disparaît de l'esprit. Dès lors il ne reste plus rien, ni substance composée, ni substance simple (supprimée par hypothèse). Donc, ou bien il est impossible que tout composé disparaisse par la pensée, ou bien cette composition une fois anéantie par la pensée, quelque chose subsiste encore sans composition, c'est-à-dire quelque chose de simple. Mais, dans le premier cas, le composé ne se formerait pas de vraies substances, puisque la composition n'est, dans ces substances, qu'une relation accidentelle, sans laquelle elles pourraient encore subsister par elles-mêmes. Donc, comme ce cas contredit la supposition, il reste que le composé substantiel se forme de parties simples.

(1) C'est ce que Kant fait du reste dans les remarques sur l'antithèse.

Le Métaphysicien. — A la bonne heure. Voilà une argumentation solide, bien qu'il soit possible encore de la rendre plus simple et plus claire. Pourquoi Kant, au lieu d'un raisonnement d'une page, ne se borne-t-il pas à dire qu'il n'y a pas de composé qui ne suppose des parties simples, et que la décomposition infinie des parties équivaut à la destruction de la substance elle-même? Mais qu'importe? Pour être un peu compliquée, la démonstration n'en est pas moins bonne.

Le Savant. — Antithèse. Il n'y a aucune substance composée qui le soit de parties simples. Supposons en effet l'existence de ces parties. Comme tout rapport extérieur, par conséquent aussi toute composition matérielle n'est possible que dans l'espace, il s'ensuit que le nombre des parties du composé est égal au nombre des parties de l'espace qu'il occupe. Or l'espace ne se compose pas de parties simples, mais de parties étendues; par conséquent chaque partie d'un composé correspond à un espace (lequel est nécessairement divisible). Mais les parties absolument premières d'un composé étant simples (par hypothèse), il en résulte que le simple occupe un espace. Or toute substance qui occupe un espace comprend par cela seul en elle-même une diversité dont les éléments sont en dehors les uns des autres; donc elle est composée, et composée de véritables substances, puisque de simples accidents ne pourraient composer une substance réelle. Donc le simple serait un composé substantiel, ce qui est contradictoire.

Le Mathématicien. — Encore un argument plus ingénieux que solide. Du reste, celui-ci n'est pas de l'invention de Kant; il est fondé sur la divisibilité infinie de l'espace, vieux principe adopté de tout temps par les écoles mathématiques.

C'est à l'aide de ce principe que Kant et les autres métaphysiciens contestent l'axiome des physiciens : que tout composé suppose des éléments, sans s'apercevoir de la méprise qu'ils commettent, en confondant l'espace proprement dit et la matière. Il est bien vrai que l'esprit ne conçoit pas l'espace, ou l'étendue abstraite autrement que comme divisible à l'infini. Mais ce principe ne s'applique point à la réalité, telle que l'expérience nous la révèle. Ce qui a trompé Kant et tous les métaphysiciens de l'école géométrique, c'est qu'ils s'obstinent à considérer l'étendue comme une propriété et même la propriété fondamentale des corps, tandis qu'elle n'est qu'une propriété de l'espace. La matière est *mathématiquement* divisible à l'infini, comme simple étendue ; *physiquement*, c'est-à-dire, en tant que réalité concrète, elle est réductible à certains éléments simples, principes intégrants de tout composé. Il faut bien distinguer les *parties* des *éléments*. La partie n'est que le résultat abstrait d'une division purement géométrique et rationnelle. L'élément est le principe dynamique qu'aucune action chimique ne peut décomposer, et qu'on ne peut diviser par la pensée, sans le détruire. C'est l'*atome* proprement dit, monade élémentaire, indivisible dans sa *forme* et sa propriété, et qu'il ne faut pas confondre avec la particule étendue et figurée des atomistes. La théorie des *atomes*, déjà reconnue insuffisante, même pour l'explication des phénomènes chimiques, ne peut dépasser les limites de la physique la plus mécanique ; elle n'a plus de place dans une vraie philosophie de la Nature. C'est aujourd'hui par le principe de Leibnitz, la théorie des forces, qu'on explique la constitution et la composition des corps. Or ce principe se concilie parfaitement avec l'axiome de l'indivisibilité des substances élémentaires. Kant le reconnait lui-

même dans ses réflexions sur l'antithèse; mais il n'en persiste pas moins dans sa démonstration *mathématique*, se fondant sur ce que l'espace est la *condition formelle de toute matière*. Or cette preuve n'a plus de valeur, du moment qu'on réduit, ainsi que le faisait Leibnitz, l'étendue et par suite l'espace à un simple rapport de coexistence entre les forces élémentaires. Du reste, ce problème de la constitution et de la composition des corps ne peut être résolu incidemment. Permettez-moi de le renvoyer à l'analyse des perceptions de la sensibilité, dans l'entretien précédent où je lui ai donné tout le développement qu'il mérite. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir mis le doigt sur le vice de la démonstration de Kant.

Le Savant. — *Troisième antinomie*. — Thèse. Les causes *naturelles* ne sont pas les seules d'où nous puissions dériver tous les phénomènes du monde; il est encore nécessaire d'admettre une cause indépendante et métaphysique pour l'explication de ces phénomènes. En effet, s'il n'y a que des causes naturelles, tout ce qui arrive suppose un état antérieur auquel il succède inévitablement suivant une loi. Mais cet état antérieur a dû lui-même commencer, parce que, s'il eût toujours existé, l'état qui en est la conséquence n'eût pas commencé lui-même et ne pourrait être dit *postérieur*. Donc la cause de cet état a elle-même une cause, et ainsi de suite. Si donc tout arrive suivant les seules lois de la Nature, il y a une série infinie d'effets, sans cause première pour la clore à l'origine; par conséquent la série n'est jamais entière. D'où il suit que, si chaque terme de la série a sa cause, la série totale elle-même n'en a pas. Or cependant c'est une loi de la nature que rien n'arrive sans une cause suffisante déterminée *a priori*. Donc la proposition qui

restreint toute causalité à l'ordre des causes physiques se contredit elle-même dans sa généralité sans limite, et cette causalité ne peut être admise comme unique. Donc il faut admettre une cause de tout ce qui arrive, sans une autre cause précédente qui la détermine suivant des lois nécessaires, une véritable cause première, absolue et entièrement indépendante de la série des causes physiques secondaires.

Le Métaphysicien. — Ici encore la conclusion ne me semble pas résulter évidemment des prémisses. Que la série des causes physiques ne se suffise pas à elle-même et qu'il soit tout à fait impossible de s'y arrêter, c'est ce qu'on ne saurait contester. Mais faut-il en conclure nécessairement l'existence d'une cause individuelle, distincte et absolument indépendante de la série des causes physiques? Ceci est une autre question. Entre la thèse d'un premier moteur et l'antithèse d'une série de causes physiques, qui se succèdent à l'infini sans se rattacher à rien de nécessaire ni d'absolu, il n'est nullement démontré qu'il n'y ait pas de proposition intermédiaire qui annule également la thèse et l'antithèse, ainsi que nous le verrons plus tard.

Le Savant. — Antithèse. Il n'y a pas de cause absolue; mais tout dans le monde arrive simplement en vertu des lois de la Nature. En effet, supposez qu'il y ait une cause libre, distincte de la série des causes physiques qu'elle met en mouvement : alors commencera, en vertu de cette libre impulsion, non-seulement la série des changements, mais encore la détermination de la cause première elle-même à produire cette série. Mais, puisque cette détermination est, dans l'hypothèse, l'acte d'une cause libre, elle n'est précédée de rien qui puisse elle-même la déterminer. Donc l'action de la cause première suppose un état, dans cette cause, qui n'a

aucun rapport de causalité avec son passé, c'est-à-dire qui n'en résulte d'aucune manière. Donc l'action libre de la cause première ne subit en aucune façon la loi de causalité; et comme c'est cette action qui détermine toute la série des changements qui surviennent dans la Nature, il s'ensuit que l'ordre nécessaire des phénomènes naturels n'est qu'un vain nom. Or il n'y a que la Nature dans laquelle nous devions chercher l'enchaînement et l'ordre des événements du monde. L'indépendance à l'égard des lois de la Nature est à la vérité un affranchissement de la contrainte, mais aussi un affranchissement du fil conducteur de toutes les règles. Car on ne peut pas dire qu'au lieu des lois de la Nature, ce sont des lois de la liberté qui pénètrent dans l'ordre des causes naturelles; car, si les causes libres obéissaient à des lois, elles ne seraient plus libres, et se confondraient au contraire avec les causes naturelles. Donc la Nature et la liberté se distinguent comme la légalité et la licence, et s'excluent absolument. Donc, si les lois de la Nature, telles que nous la révèle l'expérience, sont incontestables, c'est qu'il n'y a pas de cause libre qui intervienne dans la succession des phénomènes qui leur sont soumis.

Le Métaphysicien. — Je ne vois pas que cette conclusion soit rigoureuse. Il suffit de réfléchir à ce qui se passe dans le petit monde de la vie humaine pour comprendre que la liberté n'est point incompatible avec l'action toute fatale des causes naturelles. Bien que nos mouvements organiques soient déterminés par l'action d'une cause libre, ils n'en sont pas moins soumis, dans leur mode de développement, aux lois de la Nature. Pourquoi n'en serait-il pas de même du rapport de la Cause première et des causes naturelles? Non-seulement la liberté et la Nature ont chacune leur do-

maine; mais encore il est facile, d'après le type que l'expérience interne nous révèle, de concevoir comment une cause libre peut intervenir dans le jeu des causes naturelles, sans en déranger les lois. Ici l'antinomie n'est donc pas réelle.

Le Savant. — *Quatrième antinomie.* — Thèse. Au monde sensible se rapporte quelque chose qui, soit qu'il en fasse partie, soit qu'il n'y tienne que comme cause, est un être absolument nécessaire. En effet, le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements; car, sans cette série, la représentation même de la durée successive, laquelle est une condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée. Mais tout changement est soumis à sa condition, qui le précède quant au temps. Or tout être dépendant présuppose, quant à son existence, une série complète de conditions jusqu'à l'être absolument indépendant, qui seul est vraiment nécessaire. Donc s'il y a du contingent, il y a par cela même du nécessaire. Mais ce nécessaire appartient lui-même au monde sensible. Car, s'il était en dehors, la série des changements dans le monde en tirerait son origine, sans cependant que cette cause nécessaire appartînt elle-même au monde sensible. Or cela est impossible; le commencement d'une succession ne pouvant être déterminé que par ce qui précède dans le temps, la suprême condition du commencement d'une série de changements devait être déjà dans le monde, lorsque cette série n'était pas encore. Donc l'action de la cause nécessaire des changements, et cette cause elle-même, appartiennent à un temps déterminé et par suite au phénomène qui y correspond. Donc il y a dans le monde même quelque chose d'absolument nécessaire, que ce soit la série cosmique tout entière, ou une partie de cette série seulement.

Le Métaphysicien. — Je ne vois qu'une objection à faire à cette démonstration ; c'est qu'elle pourrait être exprimée plus simplement. Il semble que toute la force de l'argument se réduise à ceci : Le contingent suppose le nécessaire, le relatif suppose l'absolu. Quant à décider si ce quelque chose de nécessaire et d'absolu fait partie ou non du monde, c'est une difficulté que l'argumentation de Kant ne me paraît pas suffisamment résoudre, quelque solide que soit la raison sur laquelle elle se fonde.

Le Savant. — Antithèse. Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, soit dans le monde, soit hors du monde, comme cause. En effet, si le monde est lui-même ou contient un être nécessaire, alors : ou bien il y aura dans la série de ses changements un commencement qui sera absolument nécessaire, c'est-à-dire sans cause ; ce qui répugne à la loi dynamique du rapport de tous les phénomènes à un point du temps : ou bien la série serait sans aucun commencement, et par conséquent nécessaire et indépendante quant au tout, bien que contingente et dépendante quant à ses parties ; ce qui est contradictoire. Si au contraire la cause nécessaire du monde est hors du monde, cette cause, comme premier membre dans la série des causes des changements du monde, commencerait d'abord l'existence et la série de ces causes. Mais alors il faudrait aussi qu'elle commençât à agir, et à agir dans le temps. Sous ce rapport, elle ferait donc partie du système des phénomènes dont se compose le monde ; ce qui contredit l'antithèse.

Le Métaphysicien. — Ce raisonnement est incontestable au point de vue de l'expérience. Si en effet l'on se place dans la série des êtres contingents qui composent le monde sensible, il est impossible d'en sortir, quelque effort qu'on fasse,

tout comme il est impossible de sortir de la série des êtres finis, du moment que l'esprit s'y est enfermé. Il n'y a pas de premier terme *nécessaire* dans la série des relations, de même qu'il n'y a pas de terme *infini* dans la série des quantités, de même qu'il n'y a pas de terme *parfait* dans la série des qualités. Pour arriver au parfait, à l'infini, au nécessaire, à l'absolu, il faut s'élever au-dessus de toute série appartenant aux catégories de la quantité, de la qualité, de l'existence et de la relation; ce qui ne peut se faire que par la raison. L'argument de Kant ne prouve donc pas réellement l'antithèse qu'il oppose à la thèse de l'existence de l'être nécessaire. Vous voyez qu'en somme la dialectique de Kant n'est pas à l'épreuve de toute objection, et que ses antinomies ne sont pas aussi redoutables qu'elles en ont l'air.

Le Savant. — En effet, vous en avez dit assez pour m'en faire toucher au doigt les côtés faibles. Il se pourrait bien que la métaphysique vînt à bout de renverser cette terrible machine de guerre, dont elle ne s'effraye peut-être que faute de l'avoir regardée d'assez près.

Le Métaphysicien. — C'est ce que nous verrons. Mais il ne faudrait pas que la métaphysique triomphât trop tôt de la faiblesse de certaines parties de la dialectique kantienne. Il y a bien d'autres antinomies que celles de Kant. Sur une multitude de questions, les sceptiques de tous les temps et de toutes les écoles ont opposé la thèse et l'antithèse. La métaphysique ne peut donc passer outre avant que la critique n'ait résolu toutes les antinomies. Mais cette œuvre semble impossible, puisqu'on ne peut être sûr de n'en avoir point oublié. Or une seule antinomie reconnue réelle suffirait pour infirmer le témoignage de la raison. D'ailleurs, quand la critique aurait résolu toutes les contradictions connues de cette faculté, la

métaphysique n'en serait pas plus tranquille pour cela, parce qu'elle aurait toujours à craindre quelque nouvelle machine de guerre, exhumée par les sceptiques de l'arsenal inépuisable des antinomies. Il n'y a qu'un moyen d'en finir : c'est de généraliser la question, en ramenant toutes les antinomies, quel qu'en soit l'objet, à un principe unique. Ce principe une fois expliqué, toutes les antinomies réelles et possibles se trouveront résolues.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Mais avant de songer à résoudre ce problème des antinomies, il importe de bien savoir ce que nous entendons par antinomie.

Le Savant. — Il me semble que les exemples cités plus haut l'ont suffisamment expliqué. Qui dit antinomie, dit deux propositions absolument contradictoires. Ainsi le monde est fini et infini, relatif et absolu, contingent et nécessaire; les corps sont ou ne sont pas composés de principes simples. Voilà des propositions antinomiques.

Le Métaphysicien. — C'est ce qui semble au premier abord. Et pourtant, en y réfléchissant bien, on trouve qu'il n'est pas impossible de concilier ces propositions.

Le Savant. — Et comment cela, s'il vous plaît ?

Le Métaphysicien. — En les prenant chacune dans un sens différent. Pour qu'il n'y ait place à aucun moyen terme et par suite à une espèce de conciliation entre deux propositions, il faut que l'une affirme et l'autre nie une seule et même chose prise dans le même sens. Ainsi, supposez que l'expérience contredise l'expérience, ou que la raison contredise la raison sur un point donné, voilà une véritable antinomie. Et n'y en eût-il qu'un seul exemple dans le domaine de l'expérience ou dans celui de la raison, cela

suffirait pour infirmer à jamais soit l'une, soit l'autre de ces facultés. Or c'est là une hypothèse que l'analyse ne vérifie dans aucune des propositions citées par Kant et les autres sceptiques. Vous vous en convaincrez facilement en reprenant une à une toutes ces prétendues antinomies.

Le Savant. — Je ne demande pas mieux.

Le Métaphysicien. — *Première antinomie.* Le monde est fini dans le temps et dans l'espace; il est infini dans le temps et dans l'espace. Quant à la thèse, Kant prouve fort bien que l'esprit ne peut jamais arriver par une synthèse successive des parties à se représenter l'éternité ou l'immensité du monde. Quant à l'antithèse, on prouve également bien (je dis on prouve, parce que la démonstration de Kant ne me paraît pas solide,) que l'esprit ne peut s'arrêter dans la représentation du temps ni de l'espace. Mais entre ces deux propositions, dont l'une nie qu'on puisse se représenter l'infinité du temps et de l'espace, et l'autre affirme qu'on la conçoit nécessairement, où est la contradiction? Pour qu'elle fût réelle, il faudrait que la raison conçût à la fois avec une égale nécessité l'infinité et la finité du monde dans le temps et dans l'espace. C'est ce que Kant a paru croire. Mais vous voyez que l'analyse de son argumentation prouve le contraire.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — *Deuxième antinomie.* Toute substance composée dans le monde, l'est de parties simples; aucune substance composée ne l'est de parties simples. L'antithèse repose uniquement, ainsi que nous l'avons vu, sur une notion toute géométrique des corps, qui fait de la substance corporelle une simple juxtaposition de particules étendues. Elle s'évanouit avec cette fausse notion devant le

véritable principe de la composition des corps, l'élément chimique indivisible, tel que le révèle l'expérience, ou du moins tel que l'induction permet de le concevoir. Quant à la thèse, elle reste comme une vérité aussi nécessaire pour la raison que conforme à l'expérience.

Le Savant. — Cela est encore évident.

Le Métaphysicien. — *Troisième antinomie.* Il y a une cause libre indépendante des causes naturelles; il n'y a aucune cause en dehors de l'ordre de la Nature. Ici la contradiction est fondée sur une conclusion qui dépasse les prémisses. Nous l'avons déjà vu, la thèse d'un premier moteur conçu *a priori* par la raison se concilie parfaitement avec l'antithèse d'une série de causes physiques qui se succèdent à l'infini dans le champ de l'expérience. Toute cette antinomie se réduit à ceci : que l'esprit conçoit, mais ne peut se représenter l'Absolu. Qu'y a-t-il là de contradictoire? Pour que la contradiction fût réelle, il faudrait que l'esprit conçût également la nécessité et l'impossibilité d'une cause absolue; ce que Kant ni aucun sceptique n'a jamais démontré.

Le Savant. — Cela est encore vrai.

Le Métaphysicien. — *Quatrième antinomie.* Il y a quelque chose de nécessaire dans le monde; tout y est contingent. Cette antinomie se ramène, de même que la précédente, à la simple distinction d'une représentation empirique et d'une conception rationnelle. Il est vrai que l'esprit conçoit le nécessaire, comme principe du contingent; il ne l'est pas moins qu'il se représente toute chose comme contingente dans le champ de l'expérience. Où est la contradiction?

Le Savant. — Je ne la vois pas en effet.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de toutes les prétendues *antinomies* de la raison. Pour peu que vous vous donniez la peine de les analyser, vous ne trouverez au fond que la simple distinction d'une *représentation* empirique et d'une *conception* rationnelle. L'esprit ne se représente pas tout ce qu'il peut concevoir. Il conçoit l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel, tandis qu'il ne se représente rien que sous la loi du fini, du contingent, du relatif, du particulier. Mais, au lieu de voir là une série de contradictions et un principe d'anarchie pour la pensée humaine, la critique ne saurait y trouver autre chose qu'une loi logique très simple et qui résulte de la nature même des conceptions rationnelles. Est-ce qu'il n'est pas de l'essence de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel de ne jamais pouvoir tomber sous les prises de l'expérience et de l'imagination? Ne savons-nous pas qu'à proprement parler, l'esprit ne se forme aucune notion positive, aucune idée de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel et de tous les objets de nos conceptions, et que ces conceptions se réduisent toujours à la simple impossibilité logique de s'arrêter au fini, au relatif, au contingent, au particulier, dans le domaine de l'expérience?

Le Savant. — Je conviens que l'analyse ne nous a rien fait découvrir de plus dans nos *conceptions* proprement dites.

Le Métaphysicien. — S'il en est ainsi, qu'on ne nous parle plus des antinomies de la raison, et de l'anarchie du monde intellectuel. Il n'y a aucune contradiction, ni entre les diverses affirmations de la raison, ni même entre les témoignages distincts de nos diverses facultés. On peut mettre au défi le scepticisme le plus subtil de trouver une antinomie

véritable entre deux propositions rationnelles. D'une autre part, la raison et l'expérience ont chacune leur domaine. L'une nous révèle l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel; l'autre est bornée aux représentations ou perceptions du fini, du contingent, du relatif, du particulier. Donc ces facultés, ne pouvant se rencontrer, ne peuvent se contredire. Cherchez bien dans le domaine de la pensée et de la science, vous ne trouverez pas une seule contradiction, je ne dis plus seulement entre deux conceptions de la raison, mais même entre une conception rationnelle et une perception empirique.

Le Savant. — Je reconnais qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir de vraie contradiction entre différentes affirmations de la raison sur un même objet. Mais il me semble que cette contradiction subsiste entre le témoignage de la raison et celui de l'expérience sur tels objets donnés. Ainsi l'une ne vous dit-elle pas que le monde est infini, absolu, nécessaire, tandis que l'autre vous dit le contraire?

Le Métaphysicien. — Le témoignage de la raison est formel. Mais vous vous méprenez sur la portée du témoignage de l'expérience. Celle-ci n'affirme point que le monde est fini, relatif, contingent; ce serait usurper le rôle de la raison, qui seule a le droit d'affirmer la vérité métaphysique des choses. L'expérience ne perçoit les choses que sous la condition du fini, du relatif, du contingent. Elle ne perçoit pas, à proprement parler, le monde, c'est-à-dire la totalité infinie des choses que ce mot exprime. Ainsi entendu, le monde est un objet de conception et non de perception. Les perceptions de l'expérience, même aidée de l'induction, même agrandie infiniment par l'imagination, sont infiniment loin d'épuiser le Tout. Quand donc nous disons que la raison

conçoit le monde comme infini, et que l'expérience le représente comme fini, nous entendons deux vérités très faciles à concilier.

Le Savant. — J'en conviens. Je vois que la raison et l'expérience sont nées pour s'entendre, du moment que chacune reste dans son domaine, et que l'esprit humain n'est pas condamné à une incurable anarchie ; je vois, par cet exemple, que les affirmations contradictoires de l'expérience et de la raison ne portent jamais sur le même objet. Quand il semble qu'il en soit ainsi, c'est que le langage fait illusion.

Le Métaphysicien.— Vous avez dit vrai. C'est le langage, et non l'esprit humain, qui est le père de toutes ces prétendues *antinomies*, dont la critique fait tant de bruit, surtout depuis que Kant leur a prêté l'autorité de son nom et de sa redoutable dialectique. Mais ici, comme en tout, l'analyse ne manque jamais de remettre en son jour la vérité obscurcie par les équivoques du langage.

Le Savant. — Voilà le problème des antinomies résolu, et par suite l'accord rétabli entre les diverses fonctions de l'intelligence, expérience, entendement et raison. Je n'ai donc plus d'objections de ce côté.

Le Métaphysicien. — Est-ce que vous auriez conservé encore quelque arrière-pensée, après les analyses et les démonstrations auxquelles vous venez d'adhérer ?

Le Savant. — Vous l'avez dit. Je vois bien maintenant que l'intelligence est d'accord avec elle-même, dans le témoignage de ses diverses facultés ; je reconnais que la raison ne peut jamais se contredire, et que la prétendue contradiction entre la raison et l'expérience n'est qu'apparente. Mais jusqu'ici je ne vois dans les conceptions métaphysiques que des affirmations sans preuves. Les sciences

physiques et naturelles, les sciences en général doivent leur certitude à cette circonstance que leurs résultats sont toujours susceptibles de vérification. Je puis toujours vérifier une loi physique ou morale par de nouvelles observations ou de nouvelles expériences. Or, comme il est impossible d'attribuer au hasard cette concordance indéfiniment répétée entre la formule et la réalité, j'en conclus très légitimement que la première est l'expression exacte de la seconde. Mais il n'en est pas de même en métaphysique, où les conceptions *a priori* ne sont susceptibles d'aucune vérification. Je reconnais, après mûr examen, que ces conceptions sont tout aussi applicables à la réalité que les constructions de l'imagination et les notions de l'entendement. Mais la différence d'application n'en est pas moins profonde. Les notions de l'entendement et les constructions de l'imagination s'appliquent à des phénomènes, à des objets déterminés que l'expérience peut toujours saisir entièrement. De là la possibilité de vérification, *criterium* infaillible pour toutes les sciences qui s'y rapportent. Les conceptions de la raison, au contraire, s'appliquent au Tout, c'est-à-dire à un système de réalités qu'il est impossible à l'expérience d'embrasser tout entier. Je puis toujours m'assurer que telle idée, telle construction, telle formule répond à un objet réel dans le domaine de l'expérience. Mais comment pourrai-je m'assurer que ma conception répond à son objet là où l'expérience me fait défaut?

Le Métaphysicien. — L'objection est spécieuse. Je commence par reconnaître, avec vous, que les vérités de la métaphysique ne sont pas susceptibles de vérification. Mais remarquez d'abord qu'elles ont cela de commun avec les vérités mathématiques. Toutes les propositions dont se compose cette science sont conçues ou démontrées *a priori*. Je

ne vois pas que le géomètre ait besoin de vérifier ses définitions ou ses démonstrations par l'expérience.

Le Savant. — Ne pourrait-on pas dire que cette vérification s'opère par les applications qu'il fait de ses théorèmes à la réalité ?

Le Métaphysicien. — Nullement. Ces applications n'ont qu'un but pratique; elles ne servent en aucune façon à confirmer la vérité des démonstrations *a priori*. Quand le géomètre a démontré son théorème ou résolu son problème, son œuvre scientifique est complète; la certitude qui s'y attache est absolue. Il n'a rien à demander sous ce rapport à l'expérience; il y trouvera matière à applications, mais non matière à démonstration. La vérité mathématique n'est rigoureuse, vous le savez, qu'autant qu'elle est *a priori*. Les objets de l'expérience, les figures réelles la représentent plus ou moins grossièrement, mais ne l'expriment jamais dans sa pureté idéale. Loin de confirmer la géométrie, la Nature la dément toujours plus ou moins.

Le Savant. — J'en conviens pour les mathématiques. Comme l'objet de cette science est purement idéal, il est tout simple qu'elle n'ait pas besoin d'être vérifiée par l'expérience. Mais la métaphysique a un objet réel, en dehors de l'esprit. Il semble que, pour cela, elle doive être soumise à la même épreuve que les autres sciences de la réalité.

Le Métaphysicien. — Vous oubliez que la métaphysique est, de même que les mathématiques, une science *a priori*. Sous ce rapport, les conceptions du métaphysicien ont absolument le même caractère de nécessité logique que les abstractions du géomètre. Les unes et les autres ont pour origine l'analyse, et pour critère le principe de contra-

diction. Les conceptions métaphysiques n'ont donc pas plus besoin de la vérification de l'expérience que les abstractions mathématiques, bien qu'elles aient leur objet dans la réalité. Cela ne veut pas dire que la métaphysique n'ait pas à tenir compte des moyens usuels de s'assurer de la vérité de ses conceptions, tels que la répétition des opérations de l'analyse, la conformité ou l'opposition des conséquences aux principes, le concert des opinions, la sanction du temps, etc., etc. Elle s'en sert comme toutes les autres sciences, ni plus ni moins.

Le Savant. — Je n'ai plus de doute sur la certitude des principes et des démonstrations métaphysiques.

Le Métaphysicien. — Résumons maintenant toute cette discussion sur la critique des connaissances humaines. Le problème de la vérité veut être divisé pour pouvoir être positivement résolu. Pris dans sa généralité vague, il reste insoluble. La raison en est bien simple. Il y a tel ordre de connaissances essentiellement subjectives sur lesquelles il serait absurde de poser la question de l'objectivité. C'est ce que nous avons vu à propos des sensations proprement dites et des perceptions de la conscience. Or, *objectivité* et *vérité* sont deux mots parfaitement synonymes dans la langue de la logique. Le problème de la vérité, pour devenir susceptible d'une solution simple et précise, doit donc être restreint à l'ordre des connaissances dites *objectives*. Commençons par en retrancher les *sensations* et les *sentiments*, dont personne ne s'avise de demander s'ils sont vrais ou non, puisqu'ils ne représentent aucun objet, en dehors du sujet qui les éprouve. Restent les perceptions, notions et conceptions objectives, lesquelles peuvent toutes se ramener à deux classes de jugements dont la distinction vous est familière.

Le Savant. — Vous voulez parler des jugements *a priori* et des jugements *a posteriori?*

Le Métaphysicien. — Précisément. Le problème est donc double : 1° sur quoi se fonde la vérité des jugements *a priori?* 2° sur quoi se fonde la vérité des jugements *a posteriori?* La première question est facile à résoudre; tous les jugements *a priori* sont nécessaires. Or nous avons démontré que ce caractère de nécessité logique leur vient de ce qu'ils sont tous analytiques. Mais tout jugement analytique, n'étant qu'une abstraction ou une décomposition du sujet, est fondé sur un rapport d'identité, et par conséquent soumis au principe de *contradiction*. Voilà donc le *criterium* trouvé pour éprouver la vérité ou l'erreur des jugements *a priori*, et par suite de toutes les sciences qui, comme les mathématiques, la logique et la métaphysique, se composent de ces jugements.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Quant à l'ordre des jugements *a posteriori*, je vous ferai observer d'abord que le sens commun ne s'avise guère d'en contester la vérité. Les sciences expérimentales se composent de ces jugements. Or ces sciences ont une autorité contre laquelle nul scepticisme ne peut prévaloir. Tous ceux qui s'amusent aujourd'hui à demander aux sciences physiques et naturelles leurs titres à la croyance perdent leur temps. Au lieu de leur répondre, ces sciences continuent leurs découvertes et leurs progrès. Quant aux sciences morales, on en conteste les méthodes et certains résultats, non l'objet lui-même. Mais ce qui est une réponse pour le sens commun n'en est pas une pour la critique, qui demande un *criterium* positif. Ce *criterium*, pour toutes les sciences expérimentales, c'est la coïncidence constante de l'ordre réel des phénomènes avec l'ordre rationnel

pensé par l'esprit. L'objet, l'unique objet de la science, nous l'avons vu ailleurs, c'est le rapport, l'ordre, la loi d'association ou de succession des phénomènes, seule vérité *absolue*, indépendante des affections diverses de notre sensibilité et des illusions de notre imagination. Or il faut bien que ce rapport, cet ordre soit le vrai, lorsque toutes les observations faites le constatent, lorsque toutes les expériences tentées pour vérifier les observations le reproduisent. Si nos perceptions et nos conceptions du rapport et de l'ordre des phénomènes étaient sans objet ; si elles n'étaient que de simples constructions de notre imagination, de pures combinaisons de notre pensée, leur constante application à la réalité serait inexplicable. Le hasard ne peut rendre compte d'une pareille coïncidence ; il faut y reconnaître l'action d'une cause, d'une loi, d'une nécessité extérieure qui répond aux formules de l'esprit. C'est sur la reproduction invariable de cette concordance que se fonde la vérification des observations et des expériences qui servent de base aux théories de la science. Cette vérification, l'unique *criterium* des sciences expérimentales, soit physiques, soit morales, s'opère diversement, selon le caractère de ces sciences ; mais là où elle n'est pas possible, il faut renoncer à la certitude. Voilà la solution pratique du problème de la vérité. Elle a toujours suffi aux *savants*, qui n'ont pas de prétention à l'*ontologie*. Pour eux en effet le problème est fort simple. Quand on a dégagé l'objet de la science du cortége d'incidents dont la sensibilité et l'imagination ne manquent jamais de le compliquer, et qu'on l'a ramené à sa forme propre, à l'*idée* proprement dite, c'est-à-dire à la notion pure de rapport, de loi et de type, on a singulièrement simplifié le problème de la vérité des connaissances expérimentales ; on a mis fin à toutes ces

questions insolubles ou inintelligibles sur la nature intime et l'essence des objets de nos sensations et de nos perceptions, qui ont tant et si vainement occupé nos philosophes. Tous les objets de l'expérience ne pouvant être que des rapports et des lois, le problème logique se réduit à savoir si l'ordre des phénomènes répond exactement à l'ordre rationnel pensé par l'esprit. Cette correspondance une fois vérifiée par de nouvelles observations ou de nouvelles expériences, tout est dit. La science peut affirmer sans crainte que ses analogies, ses inductions et ses classifications sont l'expression absolue de la vérité; car les rapports, les lois et les types qui en font l'objet, sont indépendants de la manière dont la sensibilité les perçoit, et dont l'imagination les conçoit. Seriez-vous plus difficile que les savants?

Le Savant. — Nullement. Mais ce qui suffit à nos physiciens et à nos naturalistes suffira-t-il à vos psychologues et à vos moralistes? Si la science n'a plus d'autre objet que des rapports et des lois, que devient la prétention de connaître les êtres eux-mêmes? Ne faudra-t-il pas que la psychologie et la morale se bornent à l'analyse et à la classification des phénomènes moraux? Toute recherche sur la nature intime, sur la substance même du sujet ou de la cause de ces phénomènes ne leur sera-t-elle pas interdite? Ne devront-elles pas rayer de leurs dictionnaires les mots de *substance*, de *matière*, d'*âme*, d'*esprit*, etc.? Si cette ontologie n'était qu'affaire de curiosité, ce serait un luxe dont les sciences morales pourraient à la rigueur se passer. Mais il semble qu'elle intéresse la morale, et c'est ce qui fait que les esprits sérieux y tiennent encore, même après la réforme de Bacon et la révolution qui s'est opérée dans les sciences expérimentales. Avez-vous pensé à cette difficulté?

Le Métaphysicien.— Difficulté de mots et non de choses. L'*ontologie* a eu beau se donner dans tous les temps pour la science de l'*Être*, elle ne sait rien de plus sur ce point que les sciences expérimentales ; elle n'a jamais rien tiré de son propre fonds. Tout ce qu'elle enseigne sur l'âme, sur l'esprit, sur la matière, sur la substance et l'essence des êtres, c'est de l'analyse et de l'expérience qu'elle le tient ; elle n'y ajoute que des abstractions, des absurdités ou des mystères. Qu'est-ce que l'âme? Si l'on prend le mot dans sa plus grande généralité, c'est le principe de la vie, pour toute espèce d'êtres vivants. Si on le restreint à l'être humain, c'est le principe simple des phénomènes de la vie morale, conçu dans son opposition au principe simple ou multiple des phénomènes de la vie physique qu'on appelle corps. Qui nous révèle l'existence de l'âme humaine, ses attributs de simplicité, d'identité, d'activité, de liberté, sinon l'expérience psychologique? Qui nous révèle l'existence de l'âme en général, sinon l'expérience physique interrogeant la nature vivante et organique? *Ame* est synonyme d'être vivant, dans la science de la Nature. Si cette science a rayé ce mot de son dictionnaire, c'est à cause de l'abus qui en a été fait. Elle l'a remplacé avec avantage par le mot plus simple et plus expérimental de principe vital. Être vivant vaut encore mieux, en ce qu'il n'exprime absolument que le fait observé. *Ame* est synonyme d'être simple, un, identique, actif, dans la psychologie. Si l'on veut lui faire exprimer autre chose que cette unité, cette identité, cette activité spontanée de l'être humain, on s'engage dans les abstractions et les rêveries du spiritualisme platonicien qui voit deux êtres en un, et fait de l'âme un être à part du corps, d'autant plus libre et plus parfait qu'il en est plus indépendant. Voilà

ce que l'*ontologie* ajoute aux données de l'expérience. Qu'est-ce que l'*esprit?* C'est l'être pensant et voulant, l'animal raisonnable et libre, par suite capable du sens moral, politique, religieux, esthétique? Or qui a révélé à la psychologie tous ces attributs, sinon l'expérience? En convertissant cette collection d'attributs et de facultés supérieures en un être spécial, la spéculation ontologique n'a encore fait ici qu'en fausser le témoignage, et que réaliser une abstraction.

Le Savant. — Cela est vrai.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de la *matière.* Que de discussions et de théories la métaphysique ontologique n'a-t-elle pas entassées de tout temps sur ce mot? Elle est parvenue à faire accepter aux philosophes et même à la plupart de nos savants une définition de la substance matérielle réduite à l'étendue et à la solidité, substance inerte, abstraite et imaginaire, s'il en fut, et qui n'a rien de commun avec cette riche et féconde matière que nous révèle l'expérience. La physique moderne a donné la vraie notion de la matière, en la définissant l'ensemble des propriétés sensibles qui persistent dans les corps, à travers les changements de lieu, de volume, de forme, de densité qu'ils éprouvent. La philosophie doit s'en tenir à cette définition. En voulant pénétrer plus avant dans la substance matérielle, elle se perd dans le vide; la réalité fait place à l'abstraction, sans qu'elle s'en aperçoive. Quant à la substance en général, vous avez vu combien est simple le sens de ce terrible mot, du moment qu'on l'a dépouillé de son appareil ontologique et ramené à l'expression d'une réalité révélée par l'expérience. La substance des choses, dans le langage des vieilles écoles, est la véritable pierre philosophale de la méta-

physique. C'est une abstraction sur laquelle n'a prise aucune des facultés de l'esprit humain; plus on fait d'efforts pour la saisir, et plus elle échappe. Comment percevoir ce qui n'a pas d'attributs déterminables? Qu'est-ce qu'une substance définie par la négation de toute propriété, sinon le néant? Il faut donc, ou rayer du dictionnaire de la philosophie un mot vide et inintelligible, ou en revenir à l'expérience, qui seule peut en fixer le sens. La substance, prise dans son acception expérimentale, la seule légitime, c'est la *virtualité* infinie de l'être *en puissance*, principe de toutes les transformations qui font l'être en acte, dans la succession de ses formes déterminées. Or cette virtualité n'est qu'une induction de l'expérience, fondée sur le principe de causalité. Comme il ne peut y avoir d'effet sans cause, il faut bien que tel état visible de l'être ait pour principe un germe latent; à moins d'être l'œuvre d'une cause extérieure, ce qui répugne aux procédés de la Nature, tels que nous les fait voir l'expérience. La notion de la substance n'a pas d'autre sens.

Le Savant. — C'est ce que vous m'avez déjà fait comprendre.

Le Métaphysicien. — Je pourrais prendre successivement tous les termes dont l'ancienne métaphysique a tant abusé; je vous montrerais qu'ils n'ont aucun sens, en dehors des données de l'expérience. Tous ces mots, de même que ceux d'*âme*, d'*esprit*, de *matière*, de *substance*, sont l'espression plus ou moins abstraite, plus ou moins générale de la réalité observée. L'*ontologie* n'est qu'une illusion de langage, si elle n'est pas une simple révélation de l'expérience. Les sciences qui en ont conservé les termes peut-être à tort, comme la psychologie et la morale, n'en sont pas moins expérimentales que les autres. Seulement il importe qu'elles se rendent

bien compte du vrai sens des vieux mots qu'elles emploient, pour ne pas perpétuer les erreurs et les obscurités d'une fausse ontologie. Puisque l'usage condamne les philosophes à parler de l'*âme*, de l'*esprit*, de la *matière*, de la *substance*, etc., qu'ils n'oublient pas qu'ils ne doivent désormais en rien dire que sur la foi de l'expérience.

Le Savant. — C'est bien mon avis.

Le Métaphysicien. — Vous voyez que l'objet de la science est le même pour les psychologues que pour les physiciens et les naturalistes. Des faits, des rapports, des lois, des types, voilà tout ce que la science la plus intime et la plus profonde peut savoir de la réalité. Et, pour cette science, l'observation suffit pleinement, aidée de l'analyse et de l'induction. Les recherches expérimentales, quelle qu'en soit la matière, n'ont donc qu'une méthode et qu'un *criterium*. Leur vérité objective se fonde sur la correspondance exacte entre l'ordre *pensé* et l'ordre *perçu* des phénomènes, et leur certitude s'obtient par la vérification, dont les modes varient selon la nature et l'objet de ces recherches. Tous les jugements dont se compose la science étant *a priori* ou *a posteriori*, toutes les sciences doivent leur certitude et leur autorité aux deux *criteriums* qui répondent à ces deux classes de jugements. Les mathématiques, la logique, la théologie et les autres sciences *a priori* relèvent uniquement du principe de *contradiction*. Les sciences physiques et morales, en tant que sciences *a posteriori*, relèvent du principe de *correspondance* (tel que nous l'avons défini plus haut). Les sciences mixtes, c'est-à-dire celles qui ont également besoin de l'expérience et du raisonnement, sont soumises à ce double contrôle. Tout ce qui y échappe n'a ni le caractère ni l'autorité d'une science.

Voilà comment j'entends la solution du problème de la vérité.

Le Savant. — Comme solution pratique, votre théorie ne me semble rien laisser à désirer pour la précision et la solidité. Seulement il est une objection de haute critique à laquelle je ne vois pas qu'elle puisse répondre. Qui m'assure que l'esprit humain, si conséquent avec soi-même et si bien pourvu de principes régulateurs qu'on le suppose, ne se trompe pas? Qui me dit qu'il est organisé pour réfléchir la réalité, telle qu'elle est, la vérité absolue? Êtes-vous sûr qu'avec un autre esprit l'homme ne comprendrait pas les choses autrement, de même qu'avec un autre œil il est certain qu'il verrait différemment les objets? Vous m'avez montré comment l'entendement et la raison rectifient, complètent, étendent, contrôlent les sensations et les perceptions. Mais quelle faculté rectifie et contrôle l'entendement et la raison elle-même? Et quand cette faculté existerait, nous n'en serions pas plus avancés. Car il lui faudrait aussi à elle-même le contrôle d'un principe de certitude étranger, et ainsi de suite à l'infini. Donc vous avez beau faire avec toutes vos analyses et vos démonstrations. Votre critique de l'intelligence est fatalement bornée à la description et à la classification des fonctions intellectuelles, rien de plus. Elle peut bien montrer que cette intelligence est en tout et partout conséquente à elle-même, que ses diverses facultés ne se contredisent nullement dans leur témoignage; c'est ce que vous venez de faire. Mais elle ne peut démontrer l'aptitude de l'intelligence humaine à connaître la vérité. Car d'où tirerait-elle ses preuves, sinon de telle ou telle des facultés intellectuelles? L'intelligence ne peut donc se vérifier elle-même; en sorte que toute connaissance première est un acte de foi. Or, comme toutes nos déductions et nos inductions reposent, en dernière analyse,

sur ce fondement, il s'ensuit que tout l'édifice de la science humaine est assis sur une hypothèse. Un des vôtres, un homme qui n'a pas d'égal en ce siècle pour l'analyse et la critique, Jouffroy a exprimé cette vérité avec une force invincible. « De quoi la raison doute-t-elle? Des principes qui la constituent, des principes qui sont pour elle la règle même de ce qui est raisonnable et vrai. Quels moyens a-t-elle pour résoudre ce doute? Elle n'en a et n'en peut avoir d'autres que ces principes mêmes; elle ne peut donc juger ces principes que par ces principes; c'est elle qui se contrôle, et si elle doute d'elle au point de sentir le besoin d'être contrôlée, elle ne peut s'y fier quand elle exerce ce contrôle; cela est si évident que ce serait faire injure au bon sens d'insister. Il y a en nous, et il est impossible qu'il en soit autrement, une dernière raison de croire; en fait, nous doutons de cette dernière raison; évidemment ce doute est invincible; autrement cette raison de croire ne serait pas la dernière. C'est ce que disent les Écossais, quand ils soutiennent qu'il implique contradiction d'essayer de prouver les vérités premières, car, si on pouvait les prouver, elles ne seraient pas des vérités premières; qu'il est insensé de vouloir démontrer les vérités évidentes par elles-mêmes, car, si elles pouvaient être démontrées, elles ne seraient pas évidentes par elles-mêmes. C'est ce que répète Kant, lorsqu'il soutient qu'on ne peut objectiver le subjectif, c'est-à-dire faire que la vérité humaine cesse d'être humaine, puisque la raison qui la trouve est humaine. On peut exprimer de vingt manières différentes cette impossibilité; elle reste toujours la même et demeure toujours insurmontable (1). »

Le Métaphysicien. — Au premier abord, il semble diffi-

(1) Préface de la traduction des *Œuvres de Reid*, p. 188.

cile en effet que la raison humaine se tire de cette difficulté. Mais, si je ne me trompe, il pourrait bien en être de ce problème comme de la question des antinomies; il ne paraîtrait insoluble que parce qu'il serait mal posé. Avant de chercher si l'intelligence humaine possède la vérité absolue, il faut nous entendre sur ce mot. Par vérité absolue, vous n'entendez pas sans doute la vérité complète et parfaite.

Le Savant. — C'est une prétention qui tiendrait de la folie. En supposant (ce qui est en question) que l'esprit humain possède la vérité, il est par trop évident que ce ne peut jamais être qu'une vérité fort incomplète. Quand nous parlons de vérité absolue, nous entendons dire que l'esprit voit les choses telles qu'elles sont, et non simplement telles qu'elles lui apparaissent. Or sur ce point la certitude me paraît impossible, même à démontrer. L'intelligence ne peut se prouver elle-même la vérité de ses perceptions, de ses notions et de ses conceptions, sans tomber dans un paralogisme manifeste; aussi suis-je en garde contre les conclusions dogmatiques de toute critique, si rigoureuse et si analytique qu'elle soit. Dans le fort de son doute méthodique, Descartes était obsédé du fantôme de je ne sais quel malin génie qui se serait fait un jeu de l'entourer de trompeuses apparences. Vous savez que, malgré tous ses efforts, il n'a pu parvenir à chasser ce fantôme redoutable qu'à l'aide d'un paralogisme théologique. Je crains que vous ne soyez réduit à une nécessité analogue, vous et tous ceux qui veulent prouver l'objectivité de la connaissance humaine. Car, pour éviter le cercle vicieux, il vous faudrait chercher un principe de démonstration hors de l'intelligence; ce qui est impossible, à moins de vous égarer dans la région du *supernaturel*. Je suppose que vous avez peu de goût pour ce genre d'excursions.

Le Métaphysicien. — Vous avez raison; le remède serait pire que le mal. S'il nous faut absolument croire sans raison à la réalité objective de nos idées, c'est-à-dire par un acte de foi, nous nous y résignerons d'autant plus volontiers que cet acte de foi, nécessaire, universel et irrésistible, ne coûte aucun sacrifice au sens commun. Les philosophes feront comme les savants, que ce problème n'inquiète guère. Ils continueront de percevoir, de concevoir, d'observer, d'expérimenter, de raisonner, d'induire, sans chercher à s'assurer si l'intelligence qui fait toutes ces opérations est organisée pour la vérité. Les savants n'en doutent pas, bien qu'ils n'aient jamais songé à se rendre compte de cette foi instinctive. Pourquoi les philosophes seraient-ils plus exigeants?

Le Savant. — J'avais toujours entendu dire que la philosophie, la métaphysique particulièrement, consiste précisément à se rendre compte des vérités qui servent de principes aux autres sciences. Du moment qu'elle pose le problème de la vérité absolue, n'est-elle pas tenue de le résoudre?

Le Métaphysicien. — Je le crois. Tel que le pose la vieille ontologie, le problème est insoluble. Mais il ne l'est, remarquez-le bien, que parce qu'elle se fait une fausse idée de la science. Du moment qu'on ne lui assigne pas d'autre objet que des faits, des lois et des rapports, on peut affirmer en toute sécurité que l'esprit possède la vérité, la vérité objective, lorsque ses recherches ont été faites avec méthode et soumises à l'un ou à l'autre des *criteriums* qui fondent la certitude. Qui peut douter que les lois, les types, les rapports des choses ne soient l'expression exacte de la réalité, puisque ces objets de la science sont indépendants des conditions subjectives de la connaissance humaine? La réalité objective de nos perceptions, de nos notions et de nos con-

ceptions ne peut être contestée que par ces ontologistes qui évoquent le vain fantôme d'une essence vide et inintelligible.

Le Savant. — J'en demeure convaincu. Seulement, si le problème est aussi simple, m'expliquerez-vous ces longues et profondes discussions des écoles anciennes et modernes sur la vérité? Je vois que les idéalistes et les empiristes ne s'entendent guère sur le sens de ce mot. Tandis que ceux-ci font résider la *vérité* dans les choses, ceux-là la placent dans les idées.

Le Métaphysicien. — Ceci est une autre question. Le mot vérité a en logique deux sens bien différents : il signifie tantôt la réalité elle-même, tantôt l'idée ou l'idéal, dont la réalité n'est qu'une copie plus ou moins parfaite. La réalité est dans les choses; l'idéal n'est que dans l'esprit. La vérité dont il s'agit, dans cette critique de l'intelligence, c'est la réalité, abstraction faite de toute sensation, de toute perception, de toute idée de l'esprit. Quant à cette autre vérité dont se préoccupent les idéalistes, c'est un problème de haute métaphysique qui n'intéresse pas les sciences. Néanmoins ce problème a son importance, devant les objections de certains sceptiques et les exigences des ontologistes. L'ontologie semble au premier abord la plus étrange des prétentions de l'orgueil humain. Notre esprit a beau voir clairement et distinctement les choses, il ne les voit toujours que telles qu'elles lui apparaissent. Sont-elles exactement ce qu'elles lui apparaissent? C'est là un problème que toute science, toute pensée humaine semble impuissante à résoudre. Comment savoir l'essence même des êtres que nous ne connaissons que par leur rapport à nous? Pour que cette connaissance intime soit possible, n'est-il pas nécessaire que le sujet et l'objet de la connaissance ne fassent qu'un? Peut-il

y avoir d'autre science *absolue* que la conscience? C'est une condition à laquelle on ne voit pas que l'intelligence divine elle-même puisse échapper. Dieu aussi bien que l'homme peut-il connaître à fond et d'une manière absolue autre chose que son être propre ou ce qui en fait partie?

Le Savant. — Poser ainsi le problème de la vérité absolue, c'est faire beau jeu au scepticisme. Or il ne semble pas pouvoir être posé autrement.

Le Métaphysicien. — C'est en effet en ces termes que l'ont accepté et résolu de tout temps les grandes écoles ontologistes. Platon, Aristote, Plotin, Malebranche, Schelling, Hegel tranchent la difficulté en identifiant l'intelligence et l'*intelligible*, le sujet et l'objet de la pensée. Nous retrouverons cette théorie dans la critique des doctrines idéalistes, et nous essayerons de l'apprécier à sa juste valeur. Qu'il nous suffise aujourd'hui de la résumer en quelques mots. Toute cette théorie repose sur une certaine définition de la vérité. La logique ordinaire définit l'idée la représentation de la réalité. La logique des écoles idéalistes renverse la proposition, et définit la réalité, la représentation de l'idée. Elle place donc dans l'idée la vérité que la logique ordinaire, écho de l'empirisme, fait consister dans la réalité. Cette définition change radicalement les conditions du problème de la vérité, et offre à l'ontologie une solution facile. Si la vérité absolue réside dans l'idée et non dans la réalité, l'esprit devient un juge tout à fait compétent. Il n'est plus le simple miroir qui réfléchit plus ou moins fidèlement la vérité; il est le foyer même où réside toute vérité pure. Les choses ne sont vraies que parce qu'elles deviennent intelligibles, et selon leur degré même d'intelligibilité. La vérité est une lumière dont l'esprit est le soleil; le monde des réalités sensibles ne

la reçoit que par rayonnement; c'est l'esprit seul qui la possède. S'il en est ainsi, le problème ontologique est résolu. La vérité absolue ne résidant que dans l'esprit, et les choses elles-mêmes n'étant vraies que par leur rapport à cette vérité idéale, il s'ensuit que l'esprit peut saisir l'essence des choses, sans sortir de lui-même. La seule condition à remplir pour cela, c'est de dégager la notion des choses de tout élément subjectif introduit par la sensibilité et l'imagination. Or c'est ce que fait, je ne dis pas seulement toute philosophie, mais toute science, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Les rapports, les lois, les types des êtres que nous révèle l'expérience, sont précisément l'objet intelligible des choses, et par suite le fond, l'essence même de la réalité phénoménale, avec laquelle la sensibilité et l'imagination mettent l'intelligence en rapport. La science proprement dite est la véritable, l'unique ontologie qu'il y ait à chercher. Quand donc la philosophie dogmatique et la philosophie critique se disputent l'empire des esprits avec cet acharnement dont l'histoire nous offre l'exemple, elles sont dupes toutes deux d'une illusion de l'imagination ; car elles supposent la vérité objective *extérieure* à la pensée, ou tout au moins qu'elle s'en distingue réellement. Et alors elles s'épuisent à montrer, l'une que cette vérité est accessible à l'esprit humain, et l'autre qu'elle ne l'est pas ni ne peut l'être. Le dogmatisme a pour lui l'instinct irrésistible de la pensée; le scepticisme a pour lui la logique. On ne voit pas comment cette polémique pourrait finir, tant qu'on maintient le problème de la vérité dans les termes mêmes où les vieilles écoles l'ont posé. Il est bien dur pour l'esprit, quoi qu'en dise certaine philosophie critique, de faire le sacrifice de la vérité, c'est-à-dire de la réalité objective, dans l'œuvre de la science humaine, et de

se repaître simplement de formes et d'idées, ainsi que le veut Kant. D'une autre part, il n'est guère possible de concevoir comment l'esprit peut sortir de lui-même, et posséder la connaissance intime de choses dont il n'a pas véritablement conscience. La possession de la vérité absolue semble radicalement incompatible avec la distinction du sujet et de l'objet de la connaissance. Cette incompatibilité subsiste, quelque parfaite qu'on suppose l'intuition du sujet pensant; à tel point que l'intelligence divine elle-même n'échappe pas à l'objection. Aussi, dès l'antiquité, des esprits comme Aristote et Plotin avaient-ils déjà compris la nécessité de trancher la difficulté par l'identité du sujet et de l'objet de la pensée.

Le Savant. — J'avoue que ce principe m'avait toujours paru jusqu'ici un défi porté au sens commun. Maintenant je commence à en saisir le véritable sens.

Le Métaphysicien. — L'idéalisme de Platon et de Malebranche en avait fait un paradoxe, en réalisant des abstractions. Il fallait que le problème passât par l'épreuve de la philosophie critique, par l'analyse de la *raison pure*, pour devenir susceptible d'une solution aussi simple que positive. Kant démontre de la façon la plus péremptoire qu'il n'y a pas de vérité absolue pour l'esprit, hors de la sphère de l'esprit. Et c'est une autre philosophie, issue directement de la critique kantienne, qui établit, avec non moins d'autorité, que la distinction du subjectif et de l'objectif, telle que le dogmatisme et le scepticisme l'ont imaginée jusqu'ici, est illusoire; que toute réalité n'est vraie qu'autant qu'elle est conforme à son idée, contrairement à la définition usuelle qui faisait de l'idée une simple expression de la réalité; qu'enfin toute vérité est dans la pensée, et que les choses ne

sont *vraies*, dans l'acception propre du mot, qu'autant qu'elles sont intelligibles, c'est-à-dire qu'elles se prêtent à l'action compréhensive de la pensée.

Le Savant. — Cette théorie est toute une révolution dans l'ontologie.

Le Métaphysicien. — En effet. Elle en supprime tous les mystères, en ramenant le problème de la vérité dans la sphère de l'esprit et de la conscience. Il n'y a plus à craindre un malin génie, comme dit Descartes, qui se fasse un jeu d'abuser la raison humaine; et il n'est plus nécessaire de chercher dans la véracité divine la seule garantie que Descartes trouve valable contre les artifices de cet enchanteur. L'esprit humain possède la vérité absolue, en tant qu'esprit. Ce qu'il voit, ce qu'il sait, ce qu'il pense des choses, de leurs propriétés, de leurs lois, de leurs types, de leurs rapports, il peut y croire avec d'autant plus de sécurité que tout cela n'est vrai que comme expression de sa pensée. S'il ne possède pas la vérité complète, c'est qu'il n'embrasse pas toute la réalité. Mais toutes les notions claires et distinctes qu'il en a sont marquées de l'empreinte de la vérité, d'une vérité absolue au delà de laquelle il n'y a rien à chercher. Le fond, l'essence intime des choses n'est point un objet caché, impénétrable à l'œil réduit à n'apercevoir que des apparences; c'est le côté des choses qui se dérobe à l'imagination et à la sensibilité pour ne se révéler qu'à la pensée. La distinction du fond et de la surface, de l'intérieur et de l'extérieur des choses, de l'être et du paraître, du *noumène* et du *phénomène*, fantôme que l'imagination des ontologistes avait dressé devant la raison humaine effrayée, n'a plus d'autre sens, dans la langue de la nouvelle logique, que l'expression des points de vue différents sous lesquels la sensibilité et

l'intelligence perçoivent les choses. La fonction propre de l'intelligence est de voir les choses dans leur *vérité*, comme celle de la sensibilité et de l'imagination est de les voir dans leur *réalité*.

Le Savant. — Voilà une doctrine bien rassurante pour les prétentions de la raison humaine. Ne la trouvez-vous pas singulièrement propre à exalter son orgueil? Placer en l'homme le foyer de cette vérité qui nous a toujours été présentée par les théologiens de tous les âges avec l'autorité d'une origine impersonnelle et même divine; faire de la pensée le centre, le principe, la mesure de toutes les vérités extérieures et étrangères à notre être propre, n'est-ce pas ériger l'homme en Dieu?

Le Métaphysicien. — Quand nous aurons à parler de théologie, je vous ferai comprendre que ce sentiment de dignité (orgueil n'est pas le mot) n'est point incompatible avec cet autre sentiment d'humilité, nécessaire à tout être fini mis en face de Dieu. Pour le moment, jouissons en toute sécurité du triomphe de la raison humaine et du sentiment de sa haute puissance ! Tout notre souçi, tout notre effort doit avoir pour objet d'atteindre à la science en toutes choses, à la science véritable, telle que la méthode nous la peut donner. Quand nous la possédons, il ne reste plus rien à chercher, à désirer au delà. Car alors nous sommes en pleine *ontologie;* nous tenons la vérité intime, absolue, la vérité *vraie* des choses. Tout ce qu'il nous reste à faire, c'est d'étendre, de développer, d'approfondir cette science, en embrassant et en creusant de plus en plus la réalité, telle que l'expérience nous la fait voir. Qu'il s'agisse de la Nature, de l'homme ou de Dieu, vous pouvez être sûr de posséder le secret des choses et des êtres, du moment que vous en

avez la science. Je vous l'ai déjà montré pour les sciences de la Nature et de l'homme. Par cela même que l'entendement marque la réalité du sceau de ses catégories et de ses idées, il la rend intelligible et en fait apparaître la vérité. L'image de Malebranche est aussi juste qu'elle est belle ; l'idée est la lumière qui fait voir les choses dans leur être véritable. Quant à la science de Dieu, sans anticiper sur les entretiens dont elle fera le sujet spécial, nous pouvons déjà comprendre que cet objet suprême de la connaissance humaine ne sera rien moins que mystérieux et inaccessible à la pensée. Dieu sera pour nous la plus haute, la plus complète des idées de la raison, l'*Idée* des *idées* de Platon, l'Idée absolue de Hegel, l'Idée enfin dont l'objet est la vie universelle. Et ce Dieu alors n'aura plus son siége, son trône, son ciel dans l'espace imaginaire, dans le monde chimérique conçu par l'ontologie incompréhensible des vieux théologiens ; il l'aura dans la pensée, dans l'esprit, dans le monde de la vérité. Mais je m'aperçois que ceci est nouveau pour vous. Nous retrouverons la question théologique, quand nous appliquerons les principes de cette critique aux grands objets de la connaissance, à la Nature, à l'homme, à Dieu. Je ne voulais, en terminant cet entretien, que percer le mystère étendu sur toute la science humaine par une fausse ontologie, dont toute la portée *transcendante* tient à une équivoque. Je voulais en finir avec ce scepticisme prétendu supérieur qui s'attaque à toute science, à toute connaissance, si légitime qu'elle soit, et qui irait jusqu'à refuser à l'Intelligence divine elle-même la faculté de saisir la vérité absolue des choses, s'il était conséquent à son principe.

Le Savant. — Voilà en effet le scepticisme forcé dans

son dernier retranchement. Il faut reconnaître que le dernier mot de la critique est en faveur de la science et de la foi. L'instinct d'affirmation de la raison humaine ne la trompe pas; la vérité qu'elle affirme malgré les protestations du scepticisme et de la critique kantienne, n'est pas un objet hors de sa portée. Elle la porte dans son sein; en l'affirmant, elle ne fait que s'affirmer elle-même. Toute science légitime est vraie, absolument vraie, parce qu'elle est *conscience*. L'esprit le plus difficile peut accepter un pareil dogmatisme.

ONZIÈME ENTRETIEN.

CRITIQUE DE L'EMPIRISME.

Le Métaphysicien. — La critique de l'intelligence faite, nous sommes en mesure d'aborder celle des systèmes, œuvres de l'intelligence et de ses diverses facultés. Tant que ce premier travail restait à faire, la critique des systèmes ne pouvait être radicale et décisive. On pouvait bien les combattre et les détruire les uns par les autres, comme nous l'avons fait dans nos premiers entretiens; quant à fonder quelque chose sur cette ruine universelle, il n'y fallait pas songer. Maintenant que nous connaissons l'intelligence et ses diverses facultés, que nous en avons apprécié la valeur et mesuré la portée, que nous savons comment se forment nos perceptions, nos notions et nos conceptions, quelle part y a l'expérience et quelle part l'intelligence elle-même, quels sont les objets propres à chaque faculté et comment la réalité de ces objets peut être démontrée, je ne vois plus rien qui nous empêche de reprendre une critique qui n'avait pu d'abord aboutir, faute de base et de méthode. L'œuvre est devenue facile; nous n'avons qu'à appliquer aux systèmes métaphysiques les conclusions de notre analyse et de notre critique des facultés.

Le Savant. — Mais ces systèmes sont bien nombreux. Comment pourrons-nous en finir?

Le Métaphysicien. — En les simplifiant. Et nous les

simplifierons en les ramenant à leurs types essentiels, selon la méthode des naturalistes qui ont à classer des faits bien autrement nombreux et divers. La classification la plus connue et la plus accréditée est celle qui réduit tous les systèmes possibles à quatre types : le *sensualisme*, l'*idéalisme*, le *scepticisme*, le *mysticisme*. Cette division me paraît sujette à plus d'une objection. D'abord je ne crois pas ces types indestructibles et éternels. La coexistence de plusieurs systèmes luttant entre eux et se détruisant perpétuellement n'est pas l'état normal de la philosophie, grâce à Dieu; c'est une anarchie provisoire, quelle qu'en soit la durée. La contradiction est ancienne, trop ancienne pour l'honneur des philosophes; mais elle n'est ni nécessaire ni définitive. Pour qu'elle le fût, il faudrait qu'elle eût son principe dans l'anarchie de l'esprit humain lui-même. Or l'analyse et la critique des facultés de l'intelligence démontrent le contraire. Cette classification a donc le défaut d'ériger ces systèmes en types immuables, en lois éternelles de la pensée.

Le Savant. — S'il en était ainsi en effet, ce serait à désespérer de la métaphysique. Toute spéculation de l'esprit, condamnée à tourner perpétuellement dans le cercle de systèmes contradictoires, ne mérite pas le nom de science.

Le Métaphysicien. — Ce qui est éternel et indestructible, ce ne sont pas les systèmes, en tant que systèmes; ce sont les facultés, les sources, les principes de la connaissance humaine. Or, considérée sous ce rapport, la classification énoncée ci-dessus nous semble manquer à la fois d'exactitude et de simplicité. Elle n'est pas exacte; car elle laisse échapper un grand système, le *spiritualisme*, lequel tranche avec tous les autres, aussi bien avec l'idéalisme qu'avec le sensualisme, ou le scepticisme, ou le mysticisme proprement

dit. Ce système, que l'on omet, parce qu'on le confond avec l'idéalisme, en diffère encore plus que du sensualisme. Car au moins le sensualisme et le spiritualisme ont une origine commune, l'expérience; seulement l'un dérive de l'expérience intime ou conscience, tandis que l'autre découle de l'expérience sensible. Tout idéalisme, au contraire, prend sa source dans les conceptions pures de la raison. Le spiritualisme, le mot l'indique, repose sur la notion de l'esprit, de l'âme et de tous les faits qui s'y rattachent. Or cette notion est empirique et non rationnelle. L'esprit, avec tous les attributs, toutes les facultés, tous les phénomènes qui composent le cortége de la vie spirituelle, se connaît, se perçoit, se sent par la conscience, mais ne se conçoit point par la raison. Au contraire, l'infini, l'absolu, le parfait, l'universel, l'être en soi, Dieu, les axiomes, les principes, les idées et toutes les vérités sur lesquelles se fonde l'idéalisme, sont des objets de spéculation, de conception, nullement d'observation et d'expérience.

Le Savant. — Cela me paraît évident.

Le Métaphysicien. — L'histoire de la philosophie elle-même, malgré certaines apparences, est d'accord avec l'analyse de la pensée sur cette distinction. Pythagore, Platon, Plotin, Descartes, Malebranche, Fénelon, vus de loin, semblent spiritualistes autant qu'idéalistes. Mais quand on y regarde de près, on trouve que le fond de leur doctrine est l'idéalisme, et que le spiritualisme ne s'y rencontre que comme une plante étrangère transportée par un coup de vent sur un sol impropre à son développement. C'est le souffle puissant d'un principe étranger, la morale chez Pythagore, Platon et Plotin, la religion chez Malebranche et Fénelon, qui a introduit le spiritua-

lisme dans les conceptions idéalistes de leur philosophie. Mais sur ce fond ingrat la doctrine spiritualiste ne pousse pas de profondes racines. Au lieu de se fortifier et de se développer en s'appuyant sur sa propre base, elle se corrompt, se dessèche, se perd en s'enfonçant de plus en plus dans le sol de l'idéalisme. Que deviennent l'activité, la liberté, la personnalité, la moralité et tous les attributs de l'esprit, dans la doctrine d'un Plotin ou d'un Malebranche? Qu'a de commun le spiritualisme avec les théories de l'extase et des causes occasionnelles? Et chez Platon lui-même, la dialectique est-elle bien d'accord avec la psychologie et la morale? Mais si vous voulez bien juger de la profonde différence qui sépare le spiritualisme de l'idéalisme, pensez aux idéalistes et aux spiritualistes purs. Quel rapport peuvent avoir avec le spiritualisme proprement dit, l'idéalisme d'un Parménide qui supprime le monde des êtres individuels, corps et esprits, l'idéalisme d'un Berkeley qui ne laisse subsister que des idées sur les ruines de toute réalité corporelle et spirituelle, l'idéalisme d'un Spinosa qui nie la liberté et la substance individuelle, l'idéalisme d'un Hegel qui enchaîne à la nécessité logique de ses formules la Nature et l'Esprit, les mouvements des corps et les actions des âmes? Et d'une autre part, y a-t-il rien de moins idéaliste que le spiritualisme d'un Aristote qui ne voit dans la Nature qu'un système d'individus, dont Dieu n'est que le premier moteur, que le spiritualisme d'un Leibnitz qui éparpille l'Être en un nombre infini de monades, ou forces simples individuelles, créées on ne sait comment par l'activité libre d'une monade suprême qui est Dieu? Ces doctrines ne sont-elles pas la négation du principe qui fait le fond même de tout idéalisme, je veux dire de la notion de l'Être universel?

Le Savant. — Tout cela est trop clair.

Le Métaphysicien. — Autre défaut. Cette division est susceptible d'une réduction. Le vrai principe d'une classification des systèmes est la correspondance des doctrines aux facultés ou sources de la connaissance. Or, si ces sources se ramènent à deux, l'expérience et la raison, tous les systèmes pourront se réduire à deux, l'empirisme ou système de l'expérience, et l'idéalisme ou système de la raison. Dès lors que viennent faire, dans une classification rigoureuse, le scepticisme, cette simple négation de la science impuissante, provoquée par la lutte à mort de l'empirisme et de l'idéalisme; le mysticisme, ce coup de désespoir de l'esprit humain qui, par horreur du néant dont le menace la science, se réfugie dans une manière de suicide qui a nom l'extase? Ces systèmes n'ont point leur principe et leur type dans la constitution même de l'intelligence; ils ne répondent à aucune des facultés essentielles, à aucun des besoins indestructibles de la nature humaine. Qu'on dépouille le mysticisme des éléments spiritualistes ou idéalistes dont il se couvre pour faire illusion sur ses ressources et ses mérites; qu'on enlève au scepticisme la seule chose qui lui donne une apparence de force et de droit, la critique sérieuse des facultés de l'intelligence, ayant pour objet de déterminer la valeur, l'usage et la portée de ses actes; qu'on abandonne l'un de ces deux systèmes à son enthousiasme vide, l'autre à sa dialectique négative, on ne comprendra guère comment ils ont pu faire tant de bruit dans le monde. Pris en eux-mêmes, ce ne sont que des accidents, dont on a fait des types et des lois, à cause de leur importance et de leur durée historique. On a eu tort. L'histoire, en ces sortes de classifications, ne doit être interrogée que comme contre-épreuve de l'analyse.

Si on y eût regardé de plus près, on eût vu que l'histoire elle-même confirme la psychologie, et qu'elle n'offre vraiment que deux grands systèmes, ou plutôt deux grandes traditions auxquelles se rattachent tous les systèmes de la métaphysique ancienne et moderne, à savoir l'empirisme et l'idéalisme. C'est le développement de ces deux grandes doctrines qui remplit tout le domaine de la philosophie; c'est leur lutte, leurs alternatives de défaite et de triomphe qui en font tout l'intérêt. En sorte qu'une histoire vraiment systématique de la philosophie se résumerait parfaitement dans l'histoire de ces deux doctrines.

Le Savant. — En effet, nous les voyons, depuis l'ionisme et le pythagorisme jusqu'à la philosophie *positive* et l'idéalisme allemand, parcourir un espace de vingt-quatre siècles à travers toutes les formes, sous la direction des génies les plus variés, sous l'influence des circonstances sociales, politiques, scientifiques, religieuses les plus diverses. Elles sont venues jusqu'à nous. Les voici encore sous nos yeux, ardentes, exclusives, toujours invincibles, toujours impuissantes, se disputant avec la même âpreté, la même confiance, la possession des esprits et le sceptre de l'autorité, sans que ni l'une ni l'autre parvienne à asseoir définitivement son empire sur les ruines de sa rivale; ce qui fait la joie et le triomphe des sceptiques, des mystiques, des théologiens, et de tous les ennemis de la raison et de la science.

Le Métaphysicien. — Cela n'est que trop vrai. Et il en sera ainsi, tant que la philosophie sera partagée en deux camps. Si l'on veut en finir avec ces maladies de l'esprit humain (car je ne puis donner un autre nom au scepticisme, au mysticisme et à la superstition), si l'on veut faire régner l'unité et la paix dans le domaine de la philosophie, il faut

avant tout terminer la querelle de l'empirisme et de l'idéalisme. Et puisque cela ne peut se faire qu'en remontant aux sources de ces deux systèmes, il faut vider le procès entre la raison et l'expérience. C'est ce que nous avons essayé de faire, dans la faible mesure de nos forces, par l'analyse et la critique de l'intelligence. Nous pouvons donc maintenant apprécier les prétentions des deux écoles rivales, et faire à chacune sa juste part de vérité. Si nous y réussissions, nous n'aurions pas réconcilié deux systèmes contraires, comme le veulent faire certains éclectiques de notre temps, qui rêvent en cela l'impossible; mais nous les aurions supprimés comme systèmes, en les réduisant à n'être plus que deux méthodes également nécessaires à l'œuvre totale de la science. Il en serait alors de la philosophie comme des sciences spéciales, où la diversité des directions et des méthodes a remplacé la lutte des systèmes, où l'observation et la généralisation, l'analyse et la synthèse, l'expérience et l'hypothèse s'aident et se complètent au lieu de se combattre et de s'exclure, travaillant sur un terrain commun et inébranlable, usant de procédés, de principes que nul ne s'avise de contester, élevant, par un admirable concours d'efforts, un édifice qui va toujours croissant depuis trois siècles.

Le Savant. — La science en effet n'a plus d'adversaires; elle n'a que des serviteurs d'ordre différent, ouvriers tous également utiles, entre lesquels se partage la grande tâche.

Le Métaphysicien. — Commençons par l'empirisme. Si les doctrines idéalistes ont toutes entre elles un air de famille, et se ramènent facilement à un type unique, cette réduction est beaucoup plus difficile à opérer sur les doctrines empi-

riques. La raison en est que l'empirisme puise à deux sources, le sens et la conscience, tandis que l'idéalisme ne puise qu'à une, la raison, quelle que soit d'ailleurs la variété des méthodes. Il en résulte que l'empirisme peut affecter deux formes très diverses et même contraires, célèbres dans l'histoire de la philosophie sous les noms de *matérialisme* et de *spiritualisme*.

Le Savant. — La différence est telle entre ces deux doctrines que la plupart des historiens les séparent entièrement comme n'ayant rien de commun, et rattachent le spiritualisme au type idéaliste.

Le Métaphysicien. — C'est une erreur radicale. Si différent qu'il soit du matérialisme, le spiritualisme proprement dit s'en rapproche par la communauté d'origine expérimentale. Mais il n'en est pas moins nécessaire de l'en distinguer. Si donc nous voulons nous reconnaître dans cette variété de doctrines empiriques, il nous les faut rapporter à deux types bien distincts : 1° empirisme des *sens* ou matérialisme; 2° empirisme de la *conscience* ou spiritualisme. Le premier type qui occupe la scène est le matérialisme, lequel se partage lui-même en trois séries de doctrines, réductibles à trois types bien distincts : le *mécanisme*, l'*atomisme* et le *naturalisme*. Ces formes essentielles de la pensée matérialiste ont leurs organes dans toutes les grandes époques de la philosophie. Dans la philosophie ancienne, Pythagore, Platon et leurs écoles expliquent les phénomènes de la Nature par un *mécanisme* plus ou moins mélangé de spiritualisme ou d'idéalisme. Leucippe, Démocrite, Épicure, Lucrèce font prévaloir l'*atomisme*. Thalès, Diogène d'Apollonie, Héraclite, et en général les philosophes de l'école ionienne laissent deviner, dans leurs courts et obscurs fragments, les

principes d'un *naturalisme* confus et grossier dont ils ne semblent pas avoir bien nettement conscience. Dans la philosophie moderne, c'est Descartes, Malebranche, Spinosa et toute l'école cartésienne qui professe les principes de la métaphysique mécaniste. La doctrine de Gassendi n'est qu'une réminisence de l'antiquité; pour trouver la forme vraiment moderne de l'atomisme, il faut s'adresser aux physiciens et aux chimistes de notre âge qui se piquent de philosophie. Quant au naturalisme proprement dit, c'est la doctrine de Diderot, de d'Holbach, de la plupart des encyclopédistes, et de presque tous les physiologistes du XVIIIe et du XIXe siècle.

Le Savant. — Cette distinction a été déjà développée dans un précédent entretien sur le matérialisme.

Le Métaphysicien. — Aussi n'y insisterai-je point. Je ne veux que vous montrer le vrai et le faux de ces trois systèmes, en y appliquant les principes de critique ci-devant énoncés. Cette méthode nous permettra ainsi d'en finir avec ces systèmes. La réfutation pure et simple d'une grande doctrine ne suffit pas pour la faire complétement disparaître de la scène. Abattue par le côté d'erreur qu'elle contenait, elle se relève toujours par le côté de vérité que ne voient pas ses adversaires. La critique seule peut mettre fin au débat, en faisant ressortir avec une égale impartialité l'erreur et la vérité des systèmes. C'est une justice à rendre à l'école éclectique qu'elle a posé nettement ce principe et l'a parfois appliqué avec succès. Commençons par la philosophie mécanique. L'imagination nous représente les corps dans l'espace, c'est-à-dire comme étendus et figurés. La géométrie détermine les lois générales de cette représentation, en la dégageant de tous les incidents purement *subjectifs* dont

se complique l'intuition concrète ou l'*image* des objets. En un mot, elle fait de cette image l'*idée*, la notion abstraite de l'étendue. A proprement parler, la géométrie ne traite pas des corps, mais de l'espace ; elle ne considère les corps que dans leurs rapports avec l'espace, c'est-à-dire comme grandeurs, comme masses, comme figures; elle fait complétement abstraction de leurs propriétés physiques ou chimiques. Or ce point de vue tout géométrique est le côté le plus simple et le plus général de la réalité sensible. Rien n'existe dans la Nature pour l'esprit, rien n'y peut être perçu et compris par la pensée qu'autant qu'il a été d'abord représenté par l'imagination. L'*image* est la première forme sous laquelle la réalité sensible se montre à l'esprit; la catégorie de l'espace et de l'étendue est la condition de toutes les autres. En ce sens, la science qui s'y rapporte, la géométrie, est la première, le *principe* de toutes les sciences de la Nature. Par un certain côté, toutes la supposent comme point de départ et comme base. Les propriétés géométriques sont les plus générales, les plus permanentes, les plus nécessaires de toutes; les formules géométriques sont d'une application universelle. Toutes les sciences de la Nature, l'astronomie, la géologie, la minéralogie, la physique, la chimie, même la botanique et la zoologie (dans leur partie mécanique) dépendent plus ou moins de la géométrie, science vraiment primitive et indépendante. La raison en est que les êtres ou classes d'êtres dont elles s'occupent sont, se meuvent, vivent, agissent dans l'espace, et tombent par ce côté sous les lois de la géométrie et de la mécanique. Les phénomènes de la pesanteur, de la lumière, du son, de la chaleur, de la locomotion, etc., sont constatés par l'observation; mais les mathématiques seules en font ressortir les rapports fixes et les

lois. Dans une certaine mesure, la musique s'explique par l'arithmétique, l'optique par la géométrie, l'astronomie par la mécanique, la mécanique elle-même par la géométrie pure. Partout le concret trouve sa loi dans l'abstrait; partout le composé et le variable ont leur condition dans le simple et le permanent. Or le monde physique est la Nature particulière, diverse, changeante; le monde géométrique est la Nature universelle, identique, immuable. Lequel sert de base à l'autre? N'est-ce pas le second?

Le Savant. — Évidemment.

Le Métaphysicien. — Et comme le monde de l'Esprit lui-même est lié au monde de la Nature organique et vivante, comme à sa condition nécessaire, ne s'ensuit-il pas que toute science, en définitive, rentre dans la géométrie, soit directement, soit indirectement, la biologie et la psychologie de même que la physique et l'astronomie?

Le Savant. — Cela paraît clair.

Le Métaphysicien. — Voilà le côté vrai du matérialisme des géomètres. Le monde de l'étendue et de la forme est en effet la base de la vie universelle, de l'Esprit comme de la Nature, de la nature organique et vivante aussi bien que de la nature inorganique et inerte. La science de ce monde, la géométrie est bien la science universelle, la science première, la vraie *mathématique*. La Nature, ainsi que le montre l'échelle des êtres, procède, dans son développement progressif, du simple au composé, de l'abstrait au concret, de l'inorganique à l'organique, de l'étendue, de la forme et de la force mécanique à la vie, à la sensibilité, à l'imagination, à la pensée. La science, image de la Nature, procède parallèlement du simple au composé, de l'abstrait au concret, de la géométrie et de la mécanique à la physique, à la chimie

à l'histoire naturelle, à l'anthropologie. Mais il faut bien s'entendre sur la nature du rapport qui relie ainsi toutes les propriétés de l'être à l'étendue, et toutes les sciences à la géométrie. Dans cette succession ou plutôt cette *procession* graduelle des formes de l'existence, la forme la plus simple, l'étendue est la *base* de toutes les autres, en ce sens qu'elle est la condition première de toute représentation de la réalité sensible. Mais cela prouve-t-il qu'elle en soit réellement le principe ? Le mécanisme se fait ici illusion. Pour que l'étendue fût le principe de la réalité *physique*, il faudrait qu'elle fût elle-même une réalité. De ce qu'elle est la *base* de toute représentation, la philosophie mécanique en conclut très faussement qu'elle est la base de la réalité elle-même. Là est l'erreur. Comme le mécanisme se croit la philosophie positive par excellence, il est peu sensible à toutes les raisons que le spiritualisme va chercher contre lui dans un monde d'idées et de principes supérieur à l'expérience. Même les faits d'expérience intime, si réels qu'ils soient, ne le touchent guère, tant son illusion est grande, tant il lui semble que les choses sont telles que les représente l'imagination ! Et pourtant il n'est pas d'idéalisme ni de spiritualisme, si chimériques qu'on les suppose, qui soient dupes d'abstractions au même degré que la philosophie mécanique. Qu'est-ce que l'étendue, la figure, sinon des rapports des corps à l'espace, c'est-à-dire des abstractions ? Il n'y a là ni êtres véritables, ni principes substantiels des êtres. Vous avez vu dans un précédent entretien que l'étendue et la forme sont des propriétés de l'espace à proprement parler, et n'entrent même pas, comme éléments constitutifs, dans la vraie notion de corps. Quel abus de l'abstraction n'est-ce donc pas que d'y chercher le principe de tout être, la source de toute vie?

Nos matérialistes se moquent sans cesse des métaphysiciens, *abstracteurs de quintessence*. Mais quelle est la métaphysique qui réalise autant qu'eux des abstractions? L'être *mathématique*, étendue et figure, n'est point une réalité en soi; il n'est réel que par l'être *physique* proprement dit, dont il n'exprime qu'un simple rapport avec l'espace. Il n'y a pas de corps, si simple qu'il paraisse ou qu'on l'imagine, qui soit pure étendue et pure figure. C'est toujours un être *physique* quelconque, c'est-à-dire plus ou moins doué de propriétés physiques et chimiques, qui s'offre à l'imagination comme étendu et figuré. Il est possible qu'il y ait, dans la Nature, de ces corps dont l'expérience ne nous révèle aucune propriété physique ou chimique connue. Mais même alors il faut se garder de croire que c'est l'étendue et la figure qui en font l'essence propre. Des propriétés de l'espace ne peuvent constituer un corps; de l'espace au corps le plus simple possible, il y a l'infranchissable distance de l'abstraction à la réalité. Voilà le revers de la médaille dans la philosophie mécanique.

Le Savant. — C'est une conclusion qui avait été déjà préparée par une précédente discussion sur l'étendue.

Le Métaphysicien. — Vous comprenez maintenant la vérité et l'erreur de cette philosophie si séduisante pour l'imagination des esprits vulgaires, en même temps que pour la logique des esprits géométriques. Comme science des rapports de la Nature avec l'espace, la philosophie mécanique est vraie, d'une vérité éternelle et universelle. Rien de plus rigoureux, de plus précis, de plus simple, de plus solide. Comme science de la Nature elle-même, cette philosophie n'est qu'un tissu d'abstractions vides, où l'on cherche en vain depuis plus de deux mille ans la substance et la lumière

des choses. La représentation des corps dans l'espace, et leur véritable notion, sont deux points de vues essentiellement distincts, et auxquels correspondent deux sciences profondément différentes, la géométrie et la physique. Quels que soient les rapports qui les unissent, il faut se garder de les confondre et de dériver le second du premier. C'est vouloir engendrer la réalité de l'abstraction.

Le Savant. — Cela est bien entendu.

Le Métaphysicien. — Le matérialisme des physiciens, l'*atomisme*, nous ramène à la réalité. Les principes élémentaires des atomistes ne sont plus des abstractions, comme les points des géomètres, ou les parties purement étendues des mécanistes ; ils sont donnés pour des éléments réels, des unités substantielles, avec lesquelles il est possible de composer et de constituer les réalités qui frappent nos sens. Mais ces principes eux-mêmes ne supportent pas l'analyse ; vous l'avez vu dans ma réfutation du matérialisme. Si cette philosophie n'était qu'une hypothèse sans fondement, on s'expliquerait difficilement la faveur que, dans tous les temps, elle a rencontrée chez tant de bons esprits. Qu'elle ait séduit l'antiquité, qui avait peu observé et encore moins expérimenté, cela se comprend encore. Mais qu'elle soit restée dans la science, après les progrès de la physique et de la chimie, qu'elle ait encore aujourd'hui presque l'autorité d'une vérité scientifique, c'est ce qu'on ne comprendra pas aisément, à moins de lui supposer quelque raison. Pour bien saisir la vérité et l'erreur, la solidité et la vanité de la philosophie atomique, une distinction est nécessaire. La théorie des atomes, je crois l'avoir déjà indiqué, est une vérité chimique entée sur une hypothèse mécanique. La vérité chimique, constatée par l'expérience, par tous les

procédés de l'analyse, c'est l'extrême divisibilité des propriétés physiques de la Nature, telles que la pesanteur, la chaleur, la lumière, le son, l'électricité, le magnétisme, etc. Avant les analyses de la chimie moderne, on n'avait aucune idée de cette divisibilité, de cette multitude d'actions moléculaires qui se produisent dans le sein des corps les plus simples en apparence. L'analyse chimique n'étant pas connue, on ne pouvait que la supposer *a priori*, sans jamais pouvoir s'en convaincre par l'expérience. Alors on imaginait à tort pour éléments des choses des particules indivisibles de l'étendue; ce qui impliquait contradiction, à moins de réduire ces particules à des points mathématiques. Absurdité ou abstraction, telle était l'alternative pour la philosophie atomique privée de l'analyse. C'est la chimie moderne qui a révélé la composition, la constitution véritable des corps ; c'est elle qui en a réellement trouvé les principes élémentaires. Non qu'elle ait pénétré, par la subtilité de ses analyses, jusqu'à la dernière molécule des corps, à l'*atome* proprement dit, comme semblent le croire certains chimistes qui prennent la théorie atomique à la lettre. Le véritable esprit chimique ne s'inquiète guère de cela. Ce qui lui importe, c'est de pousser aussi loin que possible la décomposition et la composition des forces physiques de la Nature, abstraction faite de leur représentation dans l'espace, c'est-à-dire de leur étendue. Voilà le fond, la base de la théorie atomique ; c'est toute la théorie à proprement parler. Le reste, c'est-à-dire l'hypothèse de molécules intégrantes, indivisibles bien qu'étendues, n'est qu'un moyen de représenter à l'imagination le jeu des forces de la Nature en action perpétuelle de décomposition et de composition, une sorte d'échafaudage dressé provisoirement pour l'édification des

grandes vérités chimiques découvertes par l'analyse. Voilà le côté vrai, positif, scientifique de la théorie atomique, ce qui l'a maintenue dans la science depuis les progrès de la chimie.

Le Savant. — Ces vérités, telles que la théorie des équivalents et celle de l'isomorphisme, sont parfaitement indépendantes de la théorie atomique proprement dite. Il y a plus; les chimistes les plus éminents commencent à remarquer qu'elles y rentrent difficilement.

Le Métaphysicien. — C'est déjà une forte présomption contre l'atomisme. Pure hypothèse, puisqu'il dépasse les limites de l'expérience, il a encore le défaut d'être une hypothèse peu favorable à l'explication des faits constatés par l'analyse. Mais de plus, cette hypothèse est impossible, en ce qu'elle suppose une condition absurde et contradictoire, l'existence du vide ou du néant. Enfin la capitale objection sous laquelle tombe la théorie des atomes, c'est que les atomes eux-mêmes sont des abstractions. Si en effet l'étendue des mécanistes n'est qu'une abstraction, en tant que simple propriété de l'espace, que peuvent être les éléments de l'étendue? L'atome *chimique* est une réalité, parce qu'il est l'élément d'un composé, d'un corps véritable. Mais l'atome de la philosophie matérialiste n'étant que le résultat de la décomposition de l'étendue, c'est-à-dire d'une abstraction, ne peut être une réalité; de même qu'on ne compose pas une réalité avec des abstractions, de même on ne décompose pas une abstraction en réalités. L'être *physique*, le corps, qui est une réalité, a des éléments réels et substantiels. L'être *mathématique*, l'étendue, qui n'est qu'une propriété de l'espace, n'a pas plus de réalité dans ses parties que dans son tout. La théorie des atomes n'est donc bonne qu'à

représenter le développement des actions chimiques de la Nature. En dehors de cet usage, elle n'a aucune vérité, aucune portée métaphysique. Elle doit rester dans la science proprement dite pour y rendre le service que je viens de dire; mais elle doit disparaître de la philosophie, où elle n'est qu'un obstacle à la vraie explication des phénomènes et des êtres de la Nature.

Le Savant. — Vous l'avez surabondamment prouvé dans votre réfutation du matérialisme.

Le Métaphysicien. — Nous savons donc maintenant à quoi nous en tenir sur les deux grandes formules du matérialisme : le *mécanisme* et l'*atomisme*. Quant au *naturalisme*, forme moins pure, moins nette, compliquée d'éléments étrangers à l'imagination et à l'expérience sensible, espèce de faux matérialisme tempéré par une certaine dose de spiritualisme vague qui anime et personnifie la Nature, tout en la soumettant aux lois de l'espace et de la matière, c'est le matérialisme vulgaire, à l'usage des esprits confus qui brouillent tout, ou des esprits timides et sensés qui se sauvent de l'absurde par l'inconséquence. Mais la critique n'a point à s'occuper de cette doctrine bâtarde qui, mêlant les types et les principes, rentre par un côté dans le matérialisme pur, et par un autre dans le spiritualisme. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que les trois formes du matérialisme relèvent d'un principe commun. Ce principe, sur lequel je me suis déjà expliqué, est que tout être de la Nature, à quelque règne qu'il appartienne, est plus ou moins complexe, et que dans cette complexité il y a toujours lieu de distinguer : 1° une propriété ou un ensemble de propriétés inférieures qui constituent la *substance* proprement dite, la *base* de l'être donné ; 2° une propriété ou un ensemble de propriétés

qui en constituent la nature propre, l'*essence*. Ainsi (1), dans le règne minéral, les propriétés géométriques et mécaniques font la base du *minéral*, tandis que les propriétés physiques et chimiques en font l'essence. Dans le règne végétal, les propriétés physiques et chimiques font la base de la *plante*, tandis que les propriétés organiques et vitales en font l'*essence*. Dans le règne animal, les propriétés organiques et vitales font la base de l'animal, tandis que les facultés de sensibilité et de locomotion en font l'essence. Enfin, chez l'homme, c'est l'ensemble des fonctions et facultés animales qui fait la base de l'être humain, tandis que les facultés supérieures de conscience, de sentiment, d'entendement, de raison, de volonté, en font l'essence. Or le principe du matérialisme, quelle qu'en soit l'espèce, mécanisme, atomisme, naturalisme, c'est de dériver l'essence de la base, la *forme* de la *matière*, comme dit Aristote, en se fondant sur le rapport du composé au simple, et en étendant ce rapport à toutes les transformations de la Nature. Il est incontestable, en effet, que tout composé dérive de ses principes élémentaires, dans les changements qui s'opèrent par simple composition. Mais alors ce produit peut différer de degré, non de nature, avec ses principes élémentaires. Ce n'est pas que, même dans ce cas, il ne puisse se manifester dans le produit des propriétés qui ne semblent point appartenir aux éléments. Mais on peut supposer que ces éléments les contiennent virtuellement, de manière qu'elles ne se développent que dans le contact de la composition. Il n'y a toujours pas là une véritable *tranformation*. Cette opération de la nature se reconnaît à ce signe qu'elle est une *création*, dans le sens

(1) Ici le mot *substance* est pris dans un sens *usuel*, et non dans le sens philosophique qui lui a été assigné précédemment.

propre du mot, c'est-à-dire que, dans le travail qui s'opère, l'être change réellement de nature. Ici évidemment l'axiome du matérialisme n'est plus applicable. Les principes élémentaires qui constituent la base de l'être, minéral, plante, animal, homme, ne suffisent plus pour en expliquer la nature, l'essence propre. Pour en trouver la raison, le principe véritable, il faut chercher au delà, au-dessus de la catégorie toute mécanique de la composition ; il faut s'élever jusqu'à la Nature elle-même, ou plutôt jusqu'à l'Être universel, seul principe générateur de toutes choses, dont le matérialisme commence par faire abstraction. Les matérialistes vivent dans cette perpétuelle illusion que les formes de l'existence s'engendrent selon qu'elles se succèdent dans la vie universelle; que le simple et l'abstrait sont le principe du complexe et du concret, parce qu'ils en sont la condition ; qu'ainsi la physique dérive de la mécanique, la physiologie de la physique, la psychologie de la physiologie. Ils oublient le principe de la vie universelle, toujours actif, toujours présent à toutes ces générations et transformations qui semblent se produire entre des termes connus et définis par la science. Il n'y a pas de phénomène de ce genre, si renfermé qu'il paraisse dans les étroites limites d'une opération physique ou chimique déterminée, qui ne rentre sous l'action d'un principe supérieur. Par exemple, une école de chimistes croit que la graisse et le lait qui se forment dans le corps de l'animal, à la suite de l'assimilation des graines, herbes ou autres substances alimentaires, se trouvent déjà dans ces substances à l'etat primitif; en sorte que l'estomac ne serait qu'une espèce d'alambic où les matières de l'assimilation se transformeraient par voie de distillation, ou par toute autre action purement chimique. Cette école oublie que de la plante

à l'animal il y a un abîme que la Nature seule peut combler. La chimie ordinaire n'a pas encore surpris dans ses creusets et ses alambics le secret de cette chimie supérieure par laquelle la Nature transforme les produits de la vie végétale en produits de la vie animale. Il y a là un problème trop compliqué, trop profond, trop *vital* pour les procédés de la chimie organique elle-même. Quand l'expérience n'aurait pas démenti ce paradoxe, son origine suffirait pour le discréditer *a priori*. C'est le procédé du matérialisme, qui fait abstraction de la Nature elle-même, c'est-à-dire du principe de la génération en toute chose. Je n'ai cité qu'un exemple; j'en pourrais citer mille. Qu'il vous suffise de savoir que le procédé matérialiste se reconnaît toujours à la prétention d'expliquer les choses et les êtres par leur principe élémentaire, leur substance, leur matière. Or cette explication, perpétuellement contredite par l'expérience, l'est encore par cet axiome de la raison : Il ne peut y avoir plus dans l'effet qu'il n'y a dans la cause. Si le contraire semble prouvé par l'expérience; si des propriétés nouvelles paraissent sortir constamment du développement de la combinaison, même de la simple composition des principes élémentaires, c'est que la Nature est là, cause active, incessante, universelle de développement, de transformation, de création véritable. Le matérialisme l'ignore et se laisse prendre aux apparences. La vie universelle est un drame dont le véritable acteur se tient retiré au fond de la scène; le matérialisme ne voit, ne saisit que ce qui apparaît à l'avant-scène, les mouvements, les phénomènes, les formes qui se succèdent. Comme il ne soupçonne pas la présence de l'acteur invisible qui fait mouvoir tous les ressorts de l'action, il prend pour les vrais acteurs les figures et les machines qui

s'agitent et se dessinent sur le devant de la scène. Ce système a dû séduire longtemps les esprits qui voient les choses avec les yeux de l'imagination. Si l'homme n'avait pas d'autre faculté de percevoir les choses, le matérialisme n'en serait pas plus vrai; mais il serait la seule philosophie possible. Il a été longtemps, il est encore aujourd'hui la doctrine la plus populaire, parce que l'imagination est la seule faculté exercée et développée, chez l'immense majorité des hommes. Mais cette popularité même, loin d'être un titre d'autorité pour les esprits sérieux, est au contraire un signe de faiblesse et d'erreur. L'imagination est la faculté la moins scientifique de l'intelligence; les sciences de la Nature et de l'homme, dont elle a fait surtout les frais pendant si longtemps, ont fini par se dégager de ses représentations illusoires; elles ne consultent plus que l'expérience, l'analyse et la raison, facultés vraiment scientifiques. Le matérialisme a encore des racines dans l'imagination populaire ; mais son règne est fini dans le monde des vrais savants.

Le Savant. — Vous faites bien de dire les vrais savants; car combien de géomètres, de physiciens, de chimistes, de naturalistes, de physiologistes de nos jours sont encore dupes des fausses explications du matérialisme!

Le Métaphysicien. — C'est parce qu'il y a très peu de savants philosophes. Il se produit un phénomène curieux dans l'histoire des sciences depuis un siècle. A mesure que la science abandonne les constructions et les hypothèses de l'imagination pour l'expérience, l'analyse, l'induction et les véritables méthodes scientifiques, elle se retire des voies du matérialisme. Aujourd'hui on peut dire qu'elle est riche de faits et de théories en contradiction manifeste avec l'hypo-

thèse matérialiste. Mais, si la science de la Nature a cessé d'être matérialiste, les savants ont conservé pour la plupart les préjugés de cette philosophie dans l'explication des faits. Au fond, l'immense majorité des savants, n'étant pas philosophe, n'est pas plus sérieusement matérialiste qu'elle n'est spiritualiste, ou mystique, ou tout autre chose. Mais, comme son dédain ou son ignorance systématique de la métaphysique ne lui permet pas d'avoir une opinion raisonnée sur toutes les questions qui en dépendent, elle prend volontiers, quand il faut ou quand il lui plaît, une doctrine toute faite, pour expliquer les phénomènes que lui ont révélés l'expérience et l'analyse. Car on a beau vouloir se renfermer dans le domaine de la science positive, à moins d'en exclure aussi la théorie et de se réduire à l'empirisme le plus absolu, on éprouve le besoin de recourir aux idées, aux principes de la métaphysique, pour relier, coordonner, expliquer tels ou tels résultats de l'expérience et de l'analyse. C'est alors qu'on se fait mystique, théologien, spiritualiste, matérialiste au hasard, selon le vent qui souffle, ou le préjugé que l'éducation ou l'école nous ont transmis. On se fait surtout matérialiste, parce que le matérialisme est la doctrine qu'on retrouve le plus souvent associée aux sciences physiques et naturelles, et aussi parce qu'elle est plus simple et plus claire pour l'imagination que toute autre doctrine. Mais le jour où les savants chercheront dans le propre sein de la science une philosophie qui lui soit propre, le matérialisme s'évanouira comme une ombre devant la lumière des vérités scientifiques. Il n'en restera qu'un ordre de constructions géométriques et de principes mécaniques, qui est bien la base et la condition des *représentations* des phénomènes et des êtres naturels, mais dont il ne faut point faire la base,

la substance, la source, le principe de la Nature elle-même. Voilà comment la critique en finit avec un grand système. Elle le supprime comme système ; mais elle le laisse subsister comme faculté, comme procédé, comme science spéciale, ayant son objet propre, sa portée bien définie, et n'aspirant point à devenir la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'explication universelle des choses.

Le Savant. — Je crois vous comprendre. L'imagination aura toujours sa part et son rôle dans la science. La géométrie et la mécanique sont éternelles ; elles ne perdront jamais leur importance ni leur rang dans l'ordre des sciences humaines. Elles en sont, elles en resteront la base et le point de départ, dans l'ordre logique du développement de la pensée ; mais on ne s'avisera plus d'y chercher les principes vrais et substantiels des réalités de la Nature.

Le Métaphysicien. — C'est cela même. Puisque vous êtes édifié sur ce point, passons à une autre forme non moins connue de l'empirisme. Sous le mot de *spiritualisme*, on entend souvent la doctrine qui se borne à établir l'existence de l'*esprit*, en face de la *matière*, qu'elle ne songe nullement à contester. Ce spiritualisme sage, limité à un certain ordre de phénomènes et d'êtres, n'est point la philosophie que nous allons résumer et apprécier sous ce nom. Le spiritualisme, tel que nous l'entendons, prétend, de même que le matérialisme, à l'explication universelle des choses. Tout rapporter à un principe unique cherché dans la conscience, telle en est la devise, comme celle du matérialisme est de tout ramener à un principe unique cherché dans l'imagination. Dans notre quatrième entretien, je vous ai exposé ce système, sous sa forme la plus rationnelle, en le dépouillant de tous les éléments purement subjectifs dont le complique la donnée

psychologique sur laquelle il repose. Mais cette forme n'en est ni la première, ni la plus naturelle. De même que le matérialisme, le spiritualisme a deux types bien distincts, selon le caractère plus ou moins rationnel du principe qui le fonde. On en trouve l'expression la plus naïve et la plus fidèle dans cette poétique doctrine qui conçoit, suppose, explique tous les phénomènes, tous les êtres, tous les principes de la Nature, à l'instar de l'âme humaine. Si vous voulez un exemple grossier, mais éclatant de ce système, pensez à la mythologie grecque.

Le Savant. — Il me semble que ce n'est guère là qu'on va chercher le spiritualisme.

Le Métaphysicien. — Non sans doute, s'il s'agit d'un spiritualisme profond et métaphysique. Mais la mythologie n'en est pas moins spiritualiste, en ce sens qu'elle met partout l'homme à la place de la Nature et de Dieu. Je sais bien que c'est l'homme tout entier, corps et esprit, et encore plutôt le corps que l'esprit. Mais enfin l'âme y figure avec les affections, les passions, les volontés, les pensées qui nous révèlent l'homme intérieur de la conscience, sous l'homme extérieur de l'imagination. L'*humanisme* universel, qui fait le fond de cette mythologie faussement qualifiée de *naturalisme*, est donc un véritable spiritualisme. C'est le système dans son expression la plus concrète et la plus hardie. Le monde y est conçu à l'image de l'homme. Tout y a figure, volonté, pensée, corps, âme, esprit, comme l'homme. La Nature est partout animée et personnifiée, partout enrichie de facultés, de vertus, d'attributs moraux. Ce n'est pas la force et la vie seulement, c'est l'âme et l'esprit qu'on retrouve sous toutes les formes, dans tous les éléments, dans tous les règnes de cette Nature humanisée.

Le Savant. — Mais allez-vous prendre pour un système sérieux ces fictions poétiques à l'usage des artistes grecs?

Le Métaphysicien. — La mythologie grecque est devenue sans doute une machine à poésie pour les poëtes et les artistes, depuis que les lumières de la philosophie en eurent fait voir le côté puéril et absurde. Mais elle avait été d'abord une religion avant d'être une poésie. Et, si peu métaphysique que soit cette religion, je vous avoue que je la regarde comme un véritable progrès sur le panthéisme tout naturaliste de l'Orient. Je pense, avec Hegel, que la mythologie grecque est supérieure aux religions de l'Orient de toute la supériorité de l'Esprit sur la Nature, lors même que cet esprit n'est compris que dans son côté extérieur et superficiel, comme cela se voit dans la psychologie grecque. Je vous accorde du reste que ce grossier spiritualisme, tout chargé de fictions et d'imaginations, ne peut avoir sa place dans l'histoire des doctrines philosophiques. Pour qu'il l'y prenne, il faut qu'il ait été épuré et transformé par la philosophie. C'est ce qu'a fait le néoplatonisme. On s'est fort étonné de voir une école idéaliste et spiritualiste, s'il en fut, adopter la religion des sens et de la Nature. Sans doute il y a loin du polythéisme au néoplatonisme. Mais on a oublié que cette religion de la Nature et des sens est déjà pourtant le premier degré de la religion de l'Esprit, en tant qu'elle divinise l'humanité. L'Orient rabaissait l'homme à la Nature, sauf à les écraser tous deux sous le poids de l'Infini qui pèse sur tout, et devant qui tout n'est que néant. La Grèce élevait la Nature jusqu'à l'homme, à la taille duquel elle rabaissait Dieu, dans son invincible ignorance de l'Infini. Le néoplatonisme trouvait donc beaucoup plus de facilité à faire passer l'anthropomorphisme grecque le naturalisme oriental dans son spiritualisme

savant et tout métaphysique. Aussi retrouvez-vous toutes les figures mythologiques, depuis les dernières divinités naturelles jusqu'aux grands Dieux de l'olympe, dans la théologie et la cosmologie des néoplatoniciens, sous les noms d'*intelligences*, d'*âmes*, de *démons*, de tous les êtres immatériels qui composent l'immense hiérarchie de la vie universelle, depuis l'âme qui agit dans le sein de la pierre jusqu'à l'Intelligence libre et parfaite qui s'échappe de la suprême Unité. Vous retrouvez, il est vrai, toutes ces puissances morales, ces Dieux, demi-dieux et divinités de la mythologie, dégagées de tous leurs attributs matériels, de toutes leurs passions, de toutes leurs misères humaines, et transfigurées par la dialectique de Platon et la métaphysique d'Aristote. Toujours est-il que le spiritualisme mythologique et le spiritualisme néoplatonicien dérivent d'une même origine, la conscience. C'est la psychologie qui les a produits tous deux, psychologie grossière et obscurcie par l'imagination dans le premier, psychologie épurée et raffinée par l'abstraction et la raison dans le second. Ce ne sont pas deux systèmes différents, mais deux formes différentes d'un même système.

Le Savant. — Mais, s'il en est ainsi, d'où vient que tous les historiens de la philosophie classent le néoplatonisme parmi les écoles idéalistes?

Le Métaphysicien. — Ils le font avec grande raison. Ce spiritualisme, qui nous semble une transformation du polythéisme par la philosophie grecque, n'est pas toute la doctrine des Alexandrins; il n'en est qu'une théorie partielle. C'est l'idéalisme qui en fait le fond et la pensée générale. Par ce côté, il est évident que le néoplatonisme n'a rien de commun avec le polythéisme, et qu'il se rapproche au contraire du panthéisme de l'Orient. Quoi qu'il en soit, ni le spiritualisme

mythologique avec ses charmantes fictions, ni le spiritualisme néoplatonicien avec ses subtiles abstractions, ne méritent un sérieux examen. Il y a longtemps que la raison a fait justice de l'un. Quant à l'autre, pour être plus abstrait et plus subtil, il n'en est guère plus rationnel. La mythologie a du moins le mérite d'être parfaitement claire dans son absurdité. Mais que penser de ces âmes, de ces intelligences sans conscience, sans personnalité, cachées dans les profondeurs de la vie universelle? L'induction est hypothétique et arbitraire dans les deux cas. Or, hypothèse pour hypothèse, je préfère la fiction qui charme mon imagination à l'abstraction qui confond ma raison; j'aime mieux les dieux et les divinités impossibles du polythéisme que les *hypostases* inintelligibles du néoplatonisme.

Le Savant. — J'ai peine à comprendre en effet comment une école sérieuse a pu imaginer de pareilles absurdités.

Le Métaphysicien. — Peut-être trouvera-t-on quelque fondement à cette philosophie, si l'on ne s'arrête point à la lettre. Ces *intelligences*, ces *âmes*, inintelligibles comme telles, reprennent un sens lorsqu'on les ramène à n'être que les *essences* et les *puissances* des choses. Il est certain que toute réalité individuelle et sensible peut être considérée dans son être et dans son devenir; dans son être, en tant qu'essence, type ou *idée;* dans son devenir, en tant que force qui se déploie, cause qui agit, germe vivant qui se développe. Si c'est là ce qu'ont voulu dire les néoplatoniciens, avec leurs intelligences et leurs âmes latentes au sein de la vie universelle, leur théorie ne serait pas sans vérité. Mais elle ne le deviendrait alors qu'à la condition de dépouiller ce caractère psychologique qui en obscurcit et en fausse le sens. Je le veux bien. Seulement c'est supprimer le côté spiri-

tualiste de la philosophie néoplatonicienne pour n'en laisser subsister que le côté idéaliste. Cette manière de procéder, dans la critique de la doctrine, ne fait que confirmer ma thèse, à savoir que la prétention d'expliquer toutes choses par l'induction psychologique rigoureusement appliquée, ne conduit qu'à des fictions absurdes, plus dignes de figurer dans les descriptions des poëtes que dans les théories des philosophes. Passons donc sur cette forme naïve et enfantine du spiritualisme, et arrivons à celle qui en a fait la grandeur et la solidité, et qui est connue dans l'histoire de la philosophie sous le nom de *dynamisme*. Le dynamisme est la forme la plus rationnelle et la plus sévère du spiritualisme. C'est toujours la conscience et l'induction qui en font les frais; mais ici la conscience est interrogée et l'induction appliquée d'une façon plus intelligente. La notion psychologique sur laquelle se fonde le dynamisme, dégagée des particularités toutes *subjectives* qui font de la force personnelle une âme ou un esprit, est réduite à la notion de force pure, principe simple, actif, immatériel. Cette doctrine n'est pas de date récente dans l'histoire de la philosophie. Ritter la découvre dès le début dans l'obscur *naturalisme* de l'école ionienne. Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite, Empédocle sont dynamistes, chacun à sa façon, en ce qu'ils conçoivent tous la Nature comme une chose vivante dans laquelle tout changement est un développement, une vraie transformation, et non une simple réunion ou séparation de parties, comme se le représentaient Leucippe et Démocrite, Anaxagore et tous les philosophes de l'école mécaniste. Mais le dynamisme apparaît confusément dans ces doctrines diverses, et encore mêlé à toute sorte d'éléments empruntés, soit au mécanisme, soit à l'*animisme*

proprement dit. Il faut arriver jusqu'à Aristote pour le voir sous une forme vraiment scientifique.

Le Savant. — Je ne savais pas qu'Aristote fût classé parmi les philosophes spiritualistes, lui qui ne sépare pas plus l'âme du corps que la *forme* de la *matière*, et les enveloppe tous deux dans une commune destruction.

Le Métaphysicien. — Selon Aristote, l'âme en effet meurt avec le corps; mais l'intelligence est immortelle. Quoi qu'il en soit, quand je parle du spiritualisme d'Aristote, je n'ai point en vue sa doctrine particulière sur la nature de l'âme humaine, mais sa doctrine générale sur le principe métaphysique de la vie universelle. Quel est ce principe? C'est ce que ne nous semblent pas avoir compris certains historiens de la philosophie qui n'ont vu dans le péripatétisme, les uns qu'une abstraction logique, les autres qu'un matérialisme supérieur (1). Aristote, cherchant l'essence des choses, la trouve, contrairement à Platon, dans l'espèce et non dans le genre, dans la *forme* et non dans la *matière*. Pourquoi? parce que la forme seule est quelque chose de déterminé. C'est la détermination qui fait l'être des choses; c'est le degré de détermination qui en mesure la perfection. Tout ce qui est cause, faculté, puissance active n'est point l'être véritable, parce que tout cela n'est pas déterminé. La matière, en tout puissance passive, pure possibilité, est l'antipode de l'être. L'être n'est que dans l'acte (ἐνέργεια). Tout ce qui n'est pas en acte n'a pas d'existence réelle.

Le Savant. — Mais l'acte ne suppose-t-il pas la puissance? En ce cas, c'est la puissance et non l'acte même qui est le principe de l'être.

(1) Voir l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par M. Ravaisson.

Le Métaphysicien. — Vous n'entendez pas Aristote. L'*acte*, tel qu'il le comprend et le définit, ne doit point être confondu avec le mouvement, phénomène intermédiaire dans lequel s'opère la transition de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, du non-être à l'être. Or le mouvement suppose la puissance comme principe ou point de départ, et l'acte comme fin; il n'est donc pas l'acte lui-même. Il y a plus : l'acte en soi, en tant qu'acte, exclut radicalement la puissance et le mouvement. Si la puissance est pour tous les êtres de la Nature l'origine nécessaire de l'acte, ce n'est pas à dire qu'elle en soit la cause ou même l'auxiliaire; elle n'en est, au contraire, que l'obstacle. La Nature étant le monde du *devenir*, la loi universelle des êtres naturels est que tout ce qui est en acte a d'abord été en puissance. Mais ce n'est pas l'acte même qui implique la puissance, c'est l'acte imparfait. Dans ce monde-là, tout être en acte relève d'un principe étranger, quant à son mouvement, ou quant à sa fin. L'âme elle-même, bien qu'elle se meuve par elle-même, se meut vers une fin qui est en dehors et au delà d'elle. C'est par là qu'elle est encore un acte imparfait. L'acte parfait exclut la puissance et le mouvement. On le reconnaît à ce signe qu'il est la fin de toute puissance et de tout mouvement, sans avoir d'autre fin que lui-même. Éternel, nécessaire, indépendant de toute cause, se suffisant sous tous les rapports, l'acte pur réunit toutes les conditions de l'être parfait. Mais où le trouver? Dans la vie, et dans l'acte le plus éminent de la vie, la pensée. La vie et la pensée sont des actes, et non de simples mouvements, comme les diverses opérations de l'âme ou du corps; car elles ont leur fin en elles-mêmes et non dans autrui. On apprend pour savoir, on travaille pour être heureux; mais on vit et on

pense uniquement pour vivre et pour penser. L'action y est toujours la même, sans repos ni changement. Là réside l'acte pur, type de l'être parfait. Vous voyez le caractère spiritualiste de la métaphysique d'Aristote. Ce n'est pas dans le spectacle des mouvements et des forces de la Nature qu'il va chercher le type de l'être, c'est dans le sentiment intime de la vie personnelle.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Vous allez juger de toute la profondeur et de toute la pureté de ce spiritualisme. Tous les actes de la vie ne sont pas également purs et parfaits ; la pensée seule a ce caractère, étant un acte simple qui ne suppose ni faculté, ni instrument, ni travail, ni objet extérieur. La sensation a besoin d'organe ; l'entendement (intellect passif) suppose un objet distinct : la pensée seule est son objet à elle-même. Dans la pensée pure, le sujet et l'objet, l'intelligence et l'intelligible, la pensée et l'être ne font qu'un. La pensée, dans l'homme, n'a point cette perfection ; c'est un acte encore imparfait qui a ses alternatives de force et de faiblesse, de veille et de sommeil. La pensée parfaite ne réside qu'en Dieu. En Dieu, la pensée n'est point un accident, comme chez l'homme, ni même un attribut nécessaire ; elle constitue la nature divine. Dieu n'est point le simple sujet de la pensée, ni même la pure faculté de penser : il est la pensée en acte. Il ne peut penser que lui-même ; car penser un objet autre et par suite inférieur serait déchoir. L'intelligence divine est donc absorbée dans l'éternelle contemplation d'elle-même, et la pensée de Dieu est la pensée de la pensée, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

Le Savant. — Ceci est bien abstrait et bien subtil.

Le Métaphysicien. — Sans doute ; mais cette abstraction est toute psychologique. Le Dieu d'Aristote a le même nom que le Dieu de Platon ; il s'appelle le Bien. C'est tout ce que les deux théories ont de commun. Tandis que le Dieu de la *Dialectique* est un universel abstrait, inaccessible, incompréhensible, type suprême d'immobilité dans un monde d'essences immobiles, le Dieu de la *Métaphysique* est une individualité, active et vivante, type de la pensée, c'est-à-dire de la vie et de l'énergie la plus parfaite. Tout esprit humain en contient une image ; la conscience de notre propre nature suffit à nous initier à la science de la nature divine. Le Dieu de Platon, principe de toute lumière et de toute intelligence, est lui-même profondément obscur et inintelligible. Le Dieu d'Aristote est aussi, pour les choses, principe de toute lumière et de toute intelligence ; mais c'est parce qu'il est lui-même la plus pure lumière et la plus parfaite intelligence. Y a-t-il une théologie plus claire que celle qui fait de Dieu l'Idéal de la pensée?

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Le Dieu d'Aristote est immobile, mais dans un tout autre sens que le Dieu de Platon. Il est immobile, parce qu'il est l'acte parfait qui exclut tout mouvement ; il n'en meut pas moins le monde. Il le meut, sans sortir de son repos absolu, par la simple attraction du bien. La Nature entière aspire vers Dieu par un désir irrésistible. Mais qu'est-ce que la Nature, dans la doctrine d'Aristote? Ce n'est point un système de substances inertes qui, pour se mouvoir, attendent l'attraction divine ; c'est encore moins une pure matière, une simple puissance d'être qui n'aurait par elle-même ni forme ni essence positive. La Nature possède déjà par elle-même le mouvement et l'essence ; elle est

force et forme. Et en effet, pour qu'elle tende vers le bien, qu'elle l'aime et le désire, il faut qu'elle soit par elle-même mobile et active. Dieu n'aurait aucune prise sur des essences immobiles. Dans la doctrine d'Aristote, l'univers forme un système d'êtres, tous indépendants de Dieu quant à leur existence, à leur essence propre, et même à leur activité. Dieu n'est que leur fin ; c'est par là qu'il est pour eux le principe de tout bien et de toute perfection. Aristote ne comprend pas Dieu comme un principe d'existence et d'essence pour les êtres du monde ; il ne le conçoit pas même comme un principe moteur, dans le sens absolu du mot. Il ne lui semble pas nécessaire de remonter à une cause étrangère et supérieure pour expliquer l'existence, l'essence, le mouvement des êtres sensibles ; il trouve cette explication dans l'idée même de la Nature, telle que l'expérience la lui a montrée. Une seule chose lui paraît inexplicable, si l'on ne remonte au delà de la Nature ; c'est l'ordre, l'harmonie, le bien qui éclatent dans l'univers. C'est là seulement ce qui lui fait comprendre la nécessité d'un Dieu. Aussi le représente-t-il vis-à-vis le monde comme un chef au milieu de son armée, ou comme un monarque gouvernant son empire.

Le Savant. — Voilà un Dieu parfaitement intelligible.

Le Métaphysicien. — Trop intelligible peut-être pour la raison qui comprend le problème autrement. Quoi qu'il en soit, Dieu meut l'univers par attraction. Par attraction immédiate, il meut les essences pures, immatérielles et parfaites du monde astronomique ; par attraction médiate, il meut les êtres du monde sublunaire. C'est ainsi que la Nature entière est suspendue au Bien. Du reste, tout est acte dans le monde d'Aristote, depuis le dernier mobile jusqu'au suprême Moteur, depuis la plus infime *matière* jusqu'à la parfaite Intel-

ligence. La matière, dans le sens métaphysique du mot, la matière sans forme, sans mouvement, sans aucune détermination, n'est qu'une pure possibilité, une abstraction logique dont Aristote ne songe nullement à faire un principe substantiel des choses. La matière vraie et réelle, c'est l'être naturel, le corps sous sa forme la plus simple et la moins riche. Celle-là est déjà un acte, si imparfait qu'il soit; car le mouvement lui est inhérent. Si tout est acte, l'univers entier, y compris Dieu, est substantiellement identique dans tous ses êtres. Un mot, un seul mot explique tout, l'*acte*. Or ce mot est emprunté au vocabulaire de la psychologie et non de la métaphysique. Le mouvement, la vie, la pensée ne sont que les divers degrés d'une activité universelle, homogène, dont la conscience révèle le type. La physique n'est qu'une psychologie inférieure, de même que la théologie n'est qu'une psychologie supérieure. Quelle simplicité dans la méthode! quelle unité dans le système! Cette formule merveilleuse qui comprend tout, qui atteint tout, la matière dans ses plus abstraites profondeurs, l'intelligence sur ses hauteurs infinies, n'est point une hypothèse conçue par un effort de la spéculation; c'est la simple expression d'une expérience intime. A la lumière de ce sentiment, Aristote comprend la Nature, comprend Dieu, comprend tout.

Le Savant. — C'est une admirable philosophie.

Le Métaphysicien. — C'est le chef-d'œuvre de la pensée antique, peut-être de la pensée humaine, pour la précision, la clarté, la profondeur, l'enchaînement. Mais ce chef-d'œuvre est incomplet. Quand nous disons qu'Aristote comprend tout, avec sa formule, il est plus exact de dire qu'il croit tout comprendre. Mais il est un côté des choses qui lui échappe, précisément celui qu'aucune expérience ne révèle

et qui ne se découvre qu'à la raison. L'expérience suffit à la physique et à la psychologie; elle ne suffit point à la métaphysique et à la théologie. Elle donne à Aristote la réalité tout entière, sous toutes ses formes, étendue, mouvement, nature, âme, pensée; et elle lui suggère même jusqu'à un certain point l'explication de la réalité naturelle, parce qu'elle est une expérience supérieure dont les données sont puisées à la source la plus pure, la plus élevée de l'être, l'âme humaine, et que, dans cette immense série d'êtres qui s'échelonnent hiérarchiquement au sein de la vie universelle, c'est le supérieur qui explique l'inférieur, c'est l'Esprit qui explique la Nature. Mais qui expliquera le tout? Qui expliquera la Nature et l'Esprit à la fois? Cette philosophie, incomparable comme science, est insuffisante comme métaphysique. Le sens de l'infini, de l'universel lui manque entièrement. Tout y est conçu, représenté individuellement; le monde n'est qu'un système d'individus; Dieu n'y est qu'un individu. Or la raison conçoit Dieu avant tout comme l'Être universel. Que cette universalité puisse ou ne puisse pas se concilier avec l'individualité et la personnalité, c'est une difficulté à résoudre ultérieurement. Toujours est-il que nier l'universalité de Dieu, c'est nier son infinité, c'est-à-dire son essence même. La raison veut que Dieu comprenne tout, que tout tienne de Dieu et conserve en Dieu, non-seulement la fin et le mouvement, mais encore la substance de son être. Elle ne peut accepter comme dernier mot de la théologie un Dieu qui ne fait que présider à l'univers, et une doctrine qui n'a d'autre argument à opposer au polythéisme que ce vers d'Homère :

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος.

Ici Aristote s'est laissé enchaîner par l'expérience dans une

conception étroite et fausse de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. Tant qu'il ne s'agit que de la science de la Nature ou de la science de l'esprit, l'expérience guidée par l'induction suffit. Mais du moment qu'il s'agit de métaphysique et de théologie, il faut que l'expérience cède la place à la raison, au moins quant à la conception abstraite du Principe des choses. Dieu n'est rien, ne ressemble à rien de ce que l'expérience nous fait connaître ; il n'est ni la Nature, ni l'âme, ni l'intelligence, même élevées à leur plus haute puissance. Que le monde puisse être considéré comme une représentation des perfections de la nature divine, et que, dans cette représentation, l'âme, l'intelligence soient des symboles plus purs, plus éclatants du principe divin que la Nature, rien de plus vrai. Toujours est-il qu'aucun symbole ne contient, je ne dis pas une idée complète, mais l'idée même de Dieu. La science ne parvient au Principe des choses ni par l'expérience, ni par des inductions ou des abstractions de l'expérience ; elle ne monte pas comme par degrés jusqu'à Dieu. Car Dieu est à une distance infinie de l'échelle des êtres ; entre lui et l'être le plus éminent de l'univers, il y a un abîme qu'aucune généralisation de l'expérience ne peut franchir. C'est de prime saut, par une brusque et directe intuition de la raison, que l'esprit s'élève à Dieu ; elle conçoit *a priori* les attributs métaphysiques qui constituent son essence propre. Sans doute l'idée de Dieu s'enrichit de toutes les découvertes de la science, quant aux propriétés des êtres et aux lois du monde. Le Dieu des âmes et des esprits nous apparaît plus grand que le Dieu de la Nature et de la vie. Mais quel que soit le monde sorti de son sein, Dieu est toujours et avant tout le principe infini, absolu, universel, qui produit et comprend tout. Voilà ce que la

raison conçoit tout d'abord. Le Dieu d'Aristote n'est donc pas le Dieu de la raison. Sa théologie est peut-être le dernier mot de l'expérience. Mais ce dernier mot est loin d'être la vérité sur Dieu ; il n'y touche même pas.

Le Savant. — Je le vois.

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas tout ; en y regardant de près, je crains que ce mot ne soit qu'une abstraction. Le Dieu d'Aristote est la pensée même, l'acte pur de l'intelligence, sans autre sujet ni objet qu'elle-même. En cela, le philosophe est conséquent avec sa théorie générale de l'être, laquelle fait consister la perfection de l'être dans l'*actualité*, et considère le sujet, même la faculté, comme une condition inhérente à l'imperfection de l'être. Vue profonde s'il en fut! A mesure en effet que l'être avance dans la perfection, la transition de la virtualité, de la faculté à l'acte devient plus rapide, plus facile, moins sensible ; de telle sorte qu'on peut imaginer qu'elle disparaisse entièrement dans l'être parfait pour faire place à une identité complète. Aristote a raison ; telle est bien l'idée que nous devons nous faire de la perfection. Mais qui nous assure que l'objet de cette idée existe réellement? Ce n'est pas l'expérience, qui ne nous montre que des êtres imparfaits? Ce n'est pas la raison, qui ne reconnaît point son Dieu dans un type individuel idéalisé, nature, âme ou esprit. La pensée parfaite réalisée, divinisée, n'est donc qu'une hypothèse. Et quelle hypothèse ! Qu'est-ce que l'intelligence sans l'âme et la vie, sinon une abstraction? L'expérience montre au philosophe la pensée dans un sujet, l'intelligence dans l'âme et dans la vie ; et, parce que la pensée est supérieure à la vie et à l'âme, Aristote l'en sépare et en fait un être à part qui se suffit à lui-même. A-t-il bien le droit de se moquer des abstractions de Platon ?

Le Savant. — C'est en effet ce qui m'a toujours paru subtil et peu intelligible dans cette grande philosophie.

Le Métaphysicien. — Et remarquez-le bien. Ce point n'est pas un simple détail de la doctrine, ou une inconséquence de logique ; c'est le fond même de la *métaphysique* c'est la rigoureuse application de la méthode aristotélique, c'est la nécessité impérieuse d'une philosophie qui demande à l'expérience ce que la raison seule peut donner. La réalité ne suffisant pas, Aristote a eu recours à l'abstraction. Toute philosophie empirique est réduite à cet expédient, en voulant expliquer la réalité qu'elle excelle à constater, à décrire, à définir et à classer. Si ingénieux, si profond, si fécond qu'il fût, le spiritualisme d'Aristote ne pouvait résoudre le problème. Le génie ne peut faire l'impossible.

Le Savant. — Aristote l'a prouvé.

Le Métaphysicien. — Le système d'Aristote est le type le plus sévère et le plus parfait du spiritualisme dans la philosophie ancienne ; mais il n'en est pas le dernier. A ce spiritualisme trop savant, trop subtil pour devenir, populaire même dans les écoles, surtout dans la décadence de la philosophie grecque, succède le stoïcisme qui n'en est qu'une forme plus simple, sinon plus grossière. Les stoïciens pensent avec Aristote que l'être est tout ce qui agit, et que l'action en fait l'essence. Mais, tandis qu'Aristote dégageant graduellement l'activité de ses conditions matérielles, parvient à en découvrir le type dans la seule pensée, le stoïcisme s'arrête à une manifestation tout extérieure et très imparfaite de l'activité, au mouvement. C'est ce qu'il prend pour l'acte véritable. L'effort, la tension, la force (τόνος), est le principe de toute la philosophie stoïcienne, de même que l'énergie (ἐνέργεια) est le principe du péripatétisme. Tout être est force

selon les stoïciens; toute vie est action. L'âme, la Nature, Dieu sont des forces; la sensation, l'entendement, la raison, le désir, la volonté sont des actions. Les essences dites intelligibles ou incorporelles ne sont que des abstractions de la pensée, comme l'espace, le temps, les universaux. La sensation est l'unique source de nos connaissances.

Le Savant. — Voilà un singulier spiritualisme.

Le Métaphysicien. — Attendez. La sensation des stoïciens n'est pas la simple impression de l'objet, ni même l'image que cette impression dépose dans l'âme; c'est un acte de l'âme réagissant contre l'impression adventice. Les stoïciens vont jusqu'à faire intervenir la volonté dans cette réaction. C'est même, selon eux, cette activité volontaire qui fait le *criterium* de la sensation, en tant que représentative. Plus le consentement de l'âme est ferme, plus la sensation est vraie. Mais, si ce consentement est volontaire, il n'est pas arbitraire. Comme c'est une réaction provoquée par l'action de la cause extérieure, il est toujours en raison directe de cette action. Il faut que l'impression de l'objet frappe comme un choc pour que l'affirmation de l'âme soit légitime et la sensation vraie.

Le Savant. — Le stoïcisme rentre par là dans le spiritualisme.

Le Métaphysicien. — Dites plutôt qu'il n'en est pas sorti. Vous allez voir se développer de plus en plus le principe spiritualiste posé dès le début. La sensation, point de départ nécessaire de toute science, n'en est pas le terme, ni même l'objet. La science n'est pas une pure collection de représentations sensibles, même vraies; c'est un enchaînement systématique de notions générales. Ces notions ne sont pas des principes *a priori*, innés, antérieurs à la sensation, et

correspondant à des êtres purement immatériels et intelligibles, comme les *idées* de Platon. Elles ne représentent que les rapports naturels et invariables des choses. Bien qu'elles ne se forment point en nous sans les sens, c'est dans le sentiment de sa propre activité que l'âme les puise. L'âme est une force, et comme tout est force dans l'univers, la notion des choses, en tant que forces, lui est naturelle, ἔυφυτος πρόληψις. C'est, comme vous voyez, toujours le même principe.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — La physique stoïcienne est tout aussi spiritualiste, malgré certaines apparences qui ont trompé la plupart des historiens de la philosophie. Il est bien vrai que chez les stoïciens tout être est matériel et corporel. Mais d'abord la matière n'est que la base et la substance des choses, par opposition à leur essence. C'est l'âme qui fait l'essence, la forme, la qualité dans tous les individus de la Nature. Si donc l'âme et le corps entrent essentiellement dans l'idée de l'être, leur rôle est différent et inégal. L'âme est le principe actif, et le corps le principe passif de l'être. Tout individu reçoit et rend, subit et résiste, pâtit et agit. C'est par le corps qu'il reçoit, qu'il subit, qu'il pâtit; c'est par l'âme qu'il rend, qu'il résiste, qu'il agit. D'ailleurs, sous cette opposition de rôle et de fonction, les deux principes n'en sont pas moins identiques au fond. Le corps est force, aussi bien que l'âme, dans un système où tout est force. C'est leur relation et non leur nature métaphysique qui les distingue.

Le Savant. — On s'est donc bien trompé en classant le stoïcisme parmi les doctrines matérialistes.

Le Métaphysicien. — C'était tout simplement confondre

les contraires. La théologie stoïcienne n'est qu'une induction de cette psychologie. Tout être est double; la nature divine elle-même n'échappe point à cette loi. Dieu est âme et corps, exactement de la même manière que les individus de la Nature. Le Monde et Dieu sont au fond le même Être, conçu sous deux aspects différents. Dieu est l'essence, l'âme, le principe actif de l'Être universel; le monde en est la substance, le corps, le principe passif. Si donc les stoïciens confondent tantôt Dieu avec l'univers, et tantôt l'en distinguent, la contradiction n'est qu'apparente. Vous comprenez qu'un tel Dieu ne se borne point, comme le Dieu de Platon, à créer les pures essences divines, laissant à celles-ci la création et l'organisation de tout le reste, ni, comme le Dieu d'Aristote, à présider au monde, des hauteurs inaccessibles où il est retiré. Il pénètre et remplit tout, il échauffe de sa flamme, il anime de sa vie cette Nature que le Dieu de Platon et le Dieu d'Aristote n'éclairaient qu'indirectement de leurs pâles rayons. Toutes les forces, toutes les puissances de ce vaste univers ne sont que les diverses formes de la vie divine. Le stoïcisme accepte pour son Dieu tous les noms de la mythologie. C'est un Protée qui revêt toutes les formes et passe par tous les états; il se rend semblable à tout et se fait tout en tout. Il est tour à tour Athéné, Héphestios, Héra, Posidon, Cybèle, Pluton, selon que sa puissance vitale se manifeste dans la pensée, dans le feu, dans l'éther, sur la terre et sous la terre, comme principe de la vie universelle; il est Zeus, le Dieu suprême qui domine et comprend tous les autres. La Providence et le destin se confondent, de même que Dieu et le monde, dans la théologie stoïcienne. Puisque tout être est force, et que toute vie est action ou tension de la force, la Nature est un esprit homogène (πνευμα)

tendu comme une chaîne d'une extrémité de l'univers à l'autre. Toutes ces forces se développent par l'antagonisme, et la guerre est une nécessité universelle. Mais cette guerre a ses lois ; une harmonie supérieure domine cette lutte de forces contraires. Le Père de cette harmonie, Dieu gouverne ou plutôt administre le monde, et s'applique à faire triompher partout dans l'ensemble l'ordre et le bien. La sagesse de Dieu ne ressemble en rien à la sagesse humaine qui prévoit par raisonnement et administre avec choix les choses qui lui sont confiées. Elle agit sûrement par les voies tout intérieures de la Nature, qu'il faut concevoir comme une raison en même temps qu'un principe de vie (λογος σπερματικός). Toute semence, dans le monde, se développe régulièrement ; toute force, en agissant, poursuit une fin. L'ensemble des raisons et des lois qui régissent la vie universelle est la Providence ou le Destin.

Le Savant. — Voilà une doctrine simple et claire.

Le Métaphysicien. — Trop simple et trop claire. Le stoïcisme, à le bien considérer, n'est guère autre chose que la philosophie du polythéisme. Il n'a pas eu à l'*idéaliser*, comme fit plus tard l'école néoplatonicienne pour l'élever à sa hauteur, mais seulement à le systématiser, en en conservant le principe essentiel, le naturalisme. C'est là le secret de sa popularité et de sa faiblesse tout à la fois. Le stoïcisme ne simplifie le spiritualisme d'Aristote qu'en le *naturalisant*, si je puis ainsi dire. Ce n'est plus l'intelligence qui est le type de l'être, c'est l'âme, la force vitale, la Nature. Ce spiritualisme a encore la psychologie pour principe, mais une psychologie grossière qu'Aristote ne comptait que pour un chapitre de la physique. Sa théologie n'a pas un caractère plus élevé : le Dieu stoïcien est le Dieu de la Nature et non

de l'intelligence; il est plutôt Destin que Providence, dans le vrai sens des mots. Le stoïcisme, il faut lui rendre cette justice, comprend mieux qu'Aristote la relation du monde à Dieu; il a le sens vague de l'être universel. Mais ce sens est obscurci par l'imagination. Dans son panthéisme confus, il abaisse Dieu à l'instinct de la Nature plutôt qu'il ne relève la Nature à l'intelligence de Dieu, de même que, dans sa psychologie superficielle, il confond à peu près la sensation et la raison, en élevant l'une et en rabaissant l'autre à l'activité volontaire. En un mot, la philosophie stoïcienne ne concilie pas les facultés de l'esprit et les principes des choses; elle les brouille perpétuellement, mêlant au hasard les données de l'imagination, de la conscience et de la raison, confondant sans cesse la Nature, l'Esprit et Dieu, la physique, la psychologie et la théologie. Mais à quoi bon insister? Il est trop clair que le naturalisme stoïcien est bien plus encore que le spiritualisme d'Aristote un témoignage de l'impuissance de l'expérience.

Le Savant. — Il a pourtant un air de sens commun qui plaît au vulgaire.

Le Métaphysicien. — Oui sans doute, comme tout ce qui s'adresse à l'imagination; mais c'est un titre fâcheux aux yeux de la philosophie. Le matérialisme aussi plaît par ce côté. Après le stoïcisme, il faut aller jusqu'à Leibnitz pour trouver une forme vraiment nouvelle du dynamisme. La physique cartésienne ne pouvait rencontrer un adversaire plus opposé à ses prétentions que le génie tout dynamique de ce grand homme. Qu'il connût ou qu'il ignorât cette philosophie avant de concevoir son propre système, il est certain qu'il n'en fut pas dupe un seul moment, et qu'il entra tout de suite par *une autre*

porte dans l'intérieur des choses. Selon ses propres paroles, « l'erreur de Spinosa ne vient que de ce qu'il avait poussé les suites de la doctrine qui ôte la force et l'action aux créatures (1)... En soutenant (principe cartésien) que Dieu est le seul acteur, on pourra aisément se laisser aller à dire avec un auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passagères, car jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance que la puissance d'agir (2). » C'est en ce sens qu'on peut dire que le spinosisme est un cartésianisme immodéré (3).

Le Savant. — Nous voilà dès le début bien loin de la physique cartésienne. Entre l'étendue et la puissance d'agir il y a un abîme.

Le Métaphysicien. — Leibnitz se garde bien de faire de l'étendue la base et le point de départ de ses constructions de la Nature, à l'exemple de Descartes. Il laisse là tout d'abord cette notion, sauf à la retrouver plus tard et à l'expliquer par les notions qui servent de principe à son système. Il commence sa réforme de la métaphysique par la réforme de la notion de substance. Sans s'inquiéter le moins du monde du dehors, il prend son type de la substance dans la substance active que nous sommes, la seule qui nous soit directement connue. Toutes les substances créées sont actives. Dieu, en créant les êtres, a dû leur conférer une certaine activité et une certaine force désormais inhérente à leur nature et en vertu de laquelle ils persévèrent dans l'existence.

Le Savant. — Mais n'est-ce pas une pure hypothèse?

(1) *Oper.*, t. II, p. 91, édit. Dutens.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 100.
(3) *Ibid*, t. I, 2e partie, p. 392.

De quel droit Leibnitz affirme-t-il que toutes les substances sont actives comme la nôtre? Si son dynamisme ne repose que sur un *a priori* théologique, j'ai grand'peur qu'il ne prenne place parmi les hypothèses gratuites, à côté de la démonstration cartésienne du monde extérieur, fondée sur la véracité de Dieu.

Le Métaphysicien. — Leibnitz a mieux qu'une conception théologique pour établir son principe; il le déduit directement de la notion même de la *substance*. Ce qui n'agit pas ne mérite pas ce nom (1). L'activité n'est pas seulement un attribut de la substance; elle en fait l'essence même. En sorte que la substance doit être définie ce qui agit. La substantialité des êtres se mesure à leur activité. Ils ne sont qu'en tant qu'ils agissent; ils ne durent que tant qu'ils agissent. La vraie substance n'est ni une simple possibilité d'agir, ni même une force en puissance qui, pour passer à l'acte, aurait besoin de l'excitation d'un principe étranger; c'est la force *actuellement* active et non la *puissance* vide et nue de l'école. Véritable *entéléchie* (Leibnitz répète le mot d'Aristote), elle a en elle-même tout ce qu'il faut pour agir; elle tire d'elle-même et d'elle seule toutes ses actions. Pourvu qu'on lui enlève l'obstacle qui la neutralise, elle agit sans aiguillon ni secours. Toute substance est donc force, aussi bien les corps que les âmes proprement dites (2).

Le Savant. — A la bonne heure. Voilà un principe établi.

Le Métaphysicien. — Maintenant, si toutes les substances ont pour commune essence l'activité, il y a cette distinction à faire entre elles que les unes sont simples et les autres composées. La variété des phénomènes et les continuelles

(1) Tome I, 2e partie, p. 392.
(2) Tome II, p. 18.

décompositions des corps organisés ne permettent pas de s'arrêter à une substance unique; et d'une autre part, le principe de la divisibilité à l'infini conduit à cette hypothèse contradictoire de composés sans éléments. Donc il y a des unités de substance. Ces unités ne peuvent être ni les atomes de Démocrite, divisibles à l'infini en tant qu'étendus, ni les points mathématiques de l'école de Pythagore, pures abstractions géométriques; ce sont des forces simples et irréductibles, atomes *formels*, vraies *entéléchies*, *monades* proprement dites. Sans les monades, Spinosa serait invincible (1). Ces substances vraiment élémentaires ne se forment ni ne se décomposent, ne naissent ni ne périssent. Toutes ont commencé avec la création, et ne peuvent finir que par un acte de la toute-puissance divine. A proprement parler, il n'y a ni naissance ni mort, mais seulement composition ou décomposition.

Le Savant. — Et que devient l'étendue dans cette conception dynamique?

Le Métaphysicien — L'étendue ne fait nullement l'essence des corps, comme l'imaginent les cartésiens. Si le corps n'était qu'étendue, il serait indifférent au mouvement et au repos. Il ne faudrait pas alors, pour mettre un corps en mouvement, une force d'autant plus grande que le corps est plus grand. La seule étendue ne rend donc pas compte des propriétés mécaniques des corps, du mouvement et de ses lois. Comme elle consiste simplement dans une juxtaposition continue, une coexistence des parties, elle suppose nécessairement un sujet dans lequel se produit ce phénomène de multiplicité et de continuité. Elle n'est donc pas une vraie substance.

(1) Lettre au P. Bourguet.

Le Savant. — Mais si l'étendue n'est qu'un phénomène, comme il semble rationnel de le croire, comment les monades, simples forces, en expliqueront-elles la perception?

Le Métaphysicien. — Selon Leibnitz, la perception de l'étendue n'est que celle d'une continuité indistincte de résistance produite par la connexion, la coordination et la mutuelle limitation des monades unies au sein d'un même système. Avec des organes plus parfaits, au lieu d'une simple continuité de résistance, nous percevrions l'ordre, la liaison et les limites de chacune de ces forces, de même qu'au lieu d'apercevoir un cercle de feu lorsqu'un charbon enflammé tourne dans la fronde, nous verrions un point lumineux occuper successivement diverses parties de l'espace.

Le Savant. — La comparaison est ingénieuse.

Le Métaphysicien. — Et juste. Le temps et l'espace s'expliquent comme l'étendue, dans la doctrine des monades. L'espace n'est qu'un rapport de coexistence; le temps n'est qu'un rapport de succession entre les phénomènes produits par les monades : *Spatium fit ordo coexistentium phænomenorum, ut tempus successivorum.* Du reste, Leibnitz n'admet pas plus le vide que Descartes. Il conçoit l'univers comme infini et absolument plein, en se fondant sur la perfection de Dieu. Seulement il le remplit de forces, au lieu de matière étendue.

Le Savant. — Tout cela est parfaitement admissible, du moment où il reste prouvé que l'étendue n'est qu'un simple phénomène de l'imagination, sans fondement réel dans les choses.

Le Métaphysicien. — Voilà donc l'espace, l'étendue, la catégorie de la quantité, la géométrie mise hors de cause.

Leibnitz déduit du principe de la raison suffisante l'infinie diversité des monades. Deux *indiscernables* ne pourraient subsister. Quand Leibnitz nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, il ne dit pas qu'il soit absolument impossible d'en supposer, mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe pas. Il avoue que, si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux (contrairement à l'opinion de Spinosa); mais la supposition est fausse et contraire au grand principe de la raison (1). Mais par où discerner les monades les unes des autres, sinon par l'intérieur, par les seules actions internes, puisqu'elles sont absolument simples? Les actions internes sont des *perceptions*, en tant qu'elles s'expriment et se représentent à l'intérieur dans chaque monade, en vertu de la correspondance qui existe entre la monade simple et son composé immédiat ou même le système entier de l'univers. Toutes les *perceptions*, dans le sens leibnizien du mot, ne sont pas accompagnées de conscience. Ce phénomène ne se produit que chez les êtres supérieurs qui sont des *âmes* et des *esprits*. Mais chaque monade, si infime qu'elle soit, n'en a pas moins ses perceptions propres. Avec la perception, Leibnitz suppose, dans chaque monade, une tendance à passer d'une perception à une autre, principe de tout changement qu'il appelle *appétition*. Dans toute monade, l'appétition répond à la perception, comme en nous la volonté répond à l'intelligence. Ces perceptions sans conscience affectent confusément les monades à peu près de même que le bruit de la mer affecte notre ouïe, sans que nous puissions distinguer les sons particuliers de chaque vague dont

(1) Lettres à Clarke.

il se compose. C'est en ce sens, non pas métaphorique, mais tout littéral que Leibnitz a pu dire que chaque monade est un miroir de l'univers. Par là il entend exprimer, non pas simplement le rapport de chaque monade à l'univers, mais la représentation complète, bien que confuse, de tout cet univers.

Le Savant. — Ceci me semble faire plus d'honneur à l'imagination de Leibnitz qu'à son sens philosophique.

Le Métaphysicien. — En effet, la théorie des monades n'est pas tenue d'aller jusque-là ; et il semble que son auteur l'aventure dans une hypothèse gratuite et inutile. Quoi qu'il en soit, cette diversité de perceptions et d'appétitions produit d'abord une variété infinie, puis une hiérarchie entre toutes les monades. Depuis la plus humble jusqu'à la plus haute, depuis la simple force mécanique sans aucun degré de conscience, jusqu'à l'âme, jusqu'à l'esprit doué de raison, la Nature monte par une suite non interrompue de degrés presque insensibles. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une maxime des plus vérifiées que la Nature ne fait jamais de sauts. C'est ce que Leibnitz appelle la loi de continuité, d'un si grand usage en physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand dans les parties, du pire au meilleur dans les degrés ; que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit (1).

Le Savant. — Cette loi de continuité est universelle en effet, et chaque jour de nouvelles découvertes de la science viennent la confirmer. Seulement il faut reconnaître qu'elle n'est pas d'une application aussi rigoureuse en histoire

(1) Avant-propos des *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

naturelle qu'en géométrie et en mécanique. Là les lacunes et les solutions de continuité sont assez fréquentes.

Le Métaphysicien. — Assurément; et je soupçonne ici comme ailleurs Leibnitz d'avoir, dans son sentiment exagéré de l'ordre, un peu arrangé la Nature pour la rendre plus conforme à son idéal. Mais quel fonds de vérité, quelle fécondité de vues dans tout cela! Poursuivons. S'il y a suite et enchaînement, il n'y a ni action, ni influence réciproque entre les monades. Toutes les actions internes d'une monade sont absolument indépendantes des autres monades, quel que soit leur rapport dans le temps et dans l'espace. Toute monade a en elle-même, en elle seule, non-seulement son principe, mais encore toutes ses conditions d'action. Dès l'origine des choses, Dieu lui-même, en créant chaque monade, en a mesuré les forces et réglé toutes les perceptions. Tout sort du fond de la monade et en sort nécessairement. En vertu du principe de la raison suffisante, les perceptions sont enchaînées les unes aux autres, de telle sorte que celle qui suit est contenue dans celle qui précède. De là la maxime célèbre de Leibnitz: *Le présent est gros de l'avenir* (*præsens gravidus futuro*). Les monades n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir. Chacune d'elles forme donc comme un monde à part qui continuerait d'être, d'agir, de se mouvoir de la même façon, alors même que tous les autres mondes auraient été anéantis. Spinosa n'est pas plus absolu sur cette loi d'immuable et universelle nécessité. Telle est l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Le Savant. — Hypothèse est bien le mot en effet, et qui confirme ce que vous venez de dire. Le génie de Leibnitz, encore trop asservi, malgré son dynamisme, aux habitudes

et aux méthodes géométriques du temps, simplifie le monde aux dépens de l'expérience, et il faut bien le dire, de la conscience et de la morale.

Le Métaphysicien. — Tous en sont là plus ou moins, Malebranche comme Descartes, Leibnitz comme Spinosa. La métaphysique enivre les plus sages et les plus forts au point de leur faire perdre le sentiment de la réalité. C'est encore une hypothèse dont le spiritualisme de Leibnitz n'avait nul besoin. Mais continuons. A proprement parler, toutes les monades sont des *âmes*, en tant que forces simples, immatérielles, capables de perceptions. Mais ce nom est réservé par la langue vulgaire aux monades qui président à un organisme et qui ont à quelque degré conscience de leurs perceptions, aux monades qui font l'unité de la vie animale ou de la vie humaine. Entre substances de même nature, toute la différence du corps et de l'esprit se réduit à la distinction de la simple perception à la conscience, au rapport des éléments organiques à leur principe d'unité. Dans tout être vivant il y a une monade centrale qui est l'*âme*, et des monades centralisées ou coordonnées par rapport à cette monade unique, qui constituent le corps et les organes. Ce n'est pas la position ou la fonction centrale de cette monade qui en fait la vertu et l'excellence propre ; c'en est au contraire la vertu et l'excellence native qui la rendent propre à la position qu'elle occupe et à la fonction qu'elle remplit. Du reste, en conséquence de son dynamisme, Leibnitz voit des âmes partout dans l'animal, dans la plante, dans la pierre elle-même. Il reconnaît aux animaux des âmes de la même nature que la nôtre, douées d'une intelligence à laquelle il n'a manqué pour égaler la nôtre que des organes plus parfaits. Cette intelligence, autant qu'on peut en juger, est

purement empirique. Bornés à l'association et à la mémoire des intuitions, ils sont incapables de toute proposition générale et nécessaire. Ils ne raisonnent pas, mais passent d'une image à une autre, et à chaque rencontre qui paraît semblable à la précédente, ils s'attendent à retrouver la même association, confondant la liaison des choses avec la liaison de leurs images dans la mémoire (1). Quant à l'âme humaine, elle n'est pas mieux définie la pensée, que le corps n'est défini l'étendue ; car la pensée veut un sujet, aussi bien que l'étendue. La définition cartésienne, dans les deux cas, s'arrête au phénomène et n'atteint pas la substance. Elle choque même le langage vulgaire qui distingue l'être étendu, l'être pensant, des simples attributs de l'étendue et de la pensée. L'âme humaine ou l'*esprit* est une certaine monade, principe tout à la fois d'organisation, de vie et d'intelligence. Dans la conception de Leibnitz, l'homme n'est pas un être double ou multiple, comme dans les doctrines de Platon et de Descartes. Il est essentiellement un dans la diversité des phénomènes physiques ou moraux dont se compose la vie totale. C'est toujours le même être qui respire, digère, se meut, sent, pense et veut. Leibnitz va plus loin. La monade qui fait la substance de l'âme humaine n'a pas toujours possédé actuellement les attributs supérieurs qui la caractérisent comme *esprit*. Elle a été âme végétative, puis âme sensitive, avant de devenir âme pensante, tout en restant principe d'organisation et de vie. L'âme n'a été ni ne sera jamais séparée du corps. Leibnitz s'étonne « qu'en quittant la Nature sans sujet, les écoles aient voulu (ceci à l'adresse du platonisme et surtout du cartésianisme) s'en-

(1) Avant-propos des *Nouveaux essais*.

foncer exprès dans des difficultés très grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses, dans laquelle il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes et de l'animal tout entier, que le changement de la chenille en papillon et la conservation de la pensée dans le sommeil (1)». L'animal tout entier, âme et corps, a de tout temps préexisté dans le germe, et il survit à la mort. Non-seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables; ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent jamais dans un corps qui leur soit entièrement nouveau.

Le Savant. — Voilà un spiritualisme dont nos physiologistes et nos naturalistes s'accommoderaient peut-être mieux que vos spiritualistes cartésiens et surtout platoniciens. Mais c'est encore une hypothèse que rien ne vient confirmer, si rien ne la contredit dans le domaine de l'expérience.

Le Métaphysicien. — Aussi n'est-ce point dans toutes ces ingénieuses inventions du génie si riche et si fécond de Leibnitz qu'il faut chercher la force et l'autorité de sa philosophie. Voilà donc l'univers entier, le monde des corps et le monde des esprits, expliqué par la monade, c'est-à-dire par un principe puisé dans la conscience de notre être intime, abstraction faite de toute représentation des sens et de l'imagination. Il semble que rien ne manque à cette explication, et que le système de Leibnitz finisse là. Vous n'avez pas oublié sans doute la mauvaise humeur de Pascal contre cette

(1) Tome II, p. 32.

philosophie (le cartésianisme) qui réduit l'intervention de Dieu dans le monde à une première impulsion donnée à la matière créée, à une simple *chiquenaude*, selon son expression; après quoi Dieu rentre dans son repos, et la matière en mouvement fait tout le reste. Le reproche fait à Descartes n'était pas fondé, puisqu'il fait intervenir au contraire perpétuellement Dieu dans une œuvre qui ne se soutient, ne se conserve que par une création perpétuelle. Mais qu'aurait donc dit Pascal de la philosophie de Leibnitz? C'est celle-là qui simplifie l'intervention de Dieu dans le monde. Tout s'y réduit à l'acte de la création. Les êtres créés, les monades pourvues de toutes les propriétés nécessaires à leur conservation, à leurs développements, à leurs transformations, vont d'elles-mêmes, comme des horloges douées d'un mouvement éternel, sans que l'auteur de la création ait désormais à s'en mêler. Il y a plus : c'est que la conception d'un Dieu créateur semble beaucoup moins nécessaire dans la philosophie dynamique que dans la philosophie mécanique. Leibnitz était assurément un philosophe trop religieux, même un trop bon théologien, pour avoir eu un moment la pensée de se passer de Dieu. Mais il faut convenir que, s'il eût eu cette fantaisie, jamais philosophie n'y eût été plus favorable. On trouve tout simple que les atomistes s'en tiennent à leurs principes élémentaires, dans l'explication universelle des choses. Seulement le malheur est que ces principes, quand on y regarde de près, sont des abstractions. Mais que manque-t-il aux monades, principes réels et substantiels des choses pour se suffire à elles-mêmes et remplir entièrement l'office de la Cause suprême, Dieu? C'est ce que Leibnitz ne fait voir nulle part.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Notre raison cherche naturellement un Principe simple, un, immuable à cette infinie variété d'êtres composés, multiples, variables qui passent sur la scène du monde. Mais chercher un principe à des principes qui ont tous les caractères requis pour jouer ce rôle, c'est un effort dont on ne comprend pas la nécessité, dans une doctrine qui demande tout à la conscience, la Monade créatrice aussi bien que les monades créées. Car, si Leibnitz s'adresse à d'autres facultés que la conscience, à la raison et au raisonnement, pour établir l'existence de la Cause première, il rentre bien vite dans sa méthode psychologique, quand il s'agit de définir la nature intime, les attributs de cette Cause. « Pour aimer Dieu, dit-il, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes ; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes ; il y a en nous quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu (1). » Les attributs de Dieu sont l'intelligence, la puissance ou volonté, la sagesse ou bonté. La puissance va à l'être, l'entendement au vrai, la volonté au bien. Entre les attributs de Dieu et les facultés correspondantes de l'homme, il y a toute la distance du fini à l'infini ; mais enfin cette distance fait une différence de degré, non de nature. C'est l'intelligence, la volonté, la bonté de l'homme qui servent de types à la raison humaine pour concevoir l'intelligence, la volonté, la bonté de Dieu. L'intelligence infinie procède par intuition, tandis que l'intelligence finie procède par déduction et induction (2). La volonté infinie agit sans

(1) *Essais de Théodicée.*

(2) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. XVII.

délibérer, tandis que la volonté finie hésite et délibère. Il y a même entre la première et la seconde toute la différence de la nécessité et de la contingence. Car si l'homme peut mal faire, Dieu ne le peut pas. Il le pourrait sans doute, en ce sens que sa puissance n'est soumise à aucune nécessité physique; il ne le peut pas, en ce sens que sa volonté obéit librement à une nécessité purement morale (1). Toutes ces différences sont graves sans doute; mais les types qu'elles distinguent n'en sont pas moins essentiellement identiques. Ajoutez graduellement par la pensée à l'intelligence, à la volonté, à la bonté de l'homme ce qui leur manque; vous arrivez aux attributs correspondants de Dieu. Même la seule réalité, chez certains hommes ou dans certains moments de la vie de chaque homme, suffit pour nous donner une image affaiblie, un pressentiment de la perfection divine. Le Dieu de Leibnitz, la Monade des monades, si haut que l'ait élevée au-dessus de l'humanité la sévère raison de notre philosophe, n'est que l'Idéal de cette humanité. Dans cet admirable système, l'homme, la Nature et Dieu, tout s'explique donc par un principe unique; toute science trouve sa lumière dans la conscience, la philosophie naturelle comme la philosophie morale, la théologie comme la philosophie naturelle. C'est la formule la plus simple, la plus rationnelle, la plus large, la plus profonde tout à la fois du spiritualisme qui ait jamais paru dans l'histoire de la pensée moderne. Infiniment plus clair que le spinosisme, il est aussi bien lié dans toutes ses parties. Sauf quelques doctrines historiques ou théologiques qu'un goût exagéré de l'éclectisme introduit assez mal à propos dans le corps du système, on ne peut rien con-

(1) *Essais de Théodicée*, 2e partie.

cevoir de plus parfait et de plus homogène que le dynamisme de Leibnitz (1).

Le Savant. — C'est dommage que ce système ne soit qu'une hypothèse.

Le Métaphysicien. — Si cette hypothèse a le merveilleux privilége d'expliquer mieux et plus simplement les faits, n'acquiert-elle pas par cela même une véritable autorité scientifique?

Le Savant. — Sans doute. Mais a-t-elle réellement ce privilége? Il me semble que bon nombre des théories dont se compose cette hypothèse, telles que l'harmonie préétablie, le *déterminisme* ou nécessité absolue des mouvements et actions des monades, la préexistence des germes, la doctrine de la prescience divine, ne sont pas en parfait accord avec l'expérience et la réalité.

Le Métaphysicien. — Au contraire, elles la contredisent directement. Mais remarquez bien qu'aucune de ces théories n'est inhérente à l'hypothèse des monades. Non-seulement on peut les en retrancher, sans rien enlever à la force et à la richesse de cette doctrine; mais en le faisant, on la rétablit dans toute sa vérité et sa vertu originales. Il nous faut donc laisser là ces vaines théories, inventions d'un génie trop fécond, ou réminiscences d'une érudition trop complaisante pour le passé, et nous attacher uniquement à la monadologie. Il en est de Leibnitz comme de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Condillac et de la plupart des philosophes. On n'est philosophe qu'à la condition de posséder une méthode et des principes qu'on puisse appliquer

(1) Voy. l'exposé complet de la doctrine de Leibnitz dans l'excellent livre de M. Francisque Bouillier, sur l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, ch. XVII, XVIII et XIX.

à tout et partout. C'est un mérite qu'on ne peut contester à ces grands esprits. Mais, si leur doctrine est philosophique en cela, on peut nier qu'elle soit parfaitement homogène. Toutes les théories de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Condillac ne s'expliquent pas par leur méthode et leurs principes. Ainsi la dialectique et la théorie des idées sont loin de rendre compte de toutes les conceptions théologiques, psychologiques et cosmologiques que nous retrouvons dans les *Dialogues*, et particulièrement dans le *Timée*. Ainsi la doctrine du *Traité des sensations* n'est guère en harmonie avec la démonstration de la spiritualité de l'âme. Que doit faire la critique en pareil cas? Ce qu'a fait Aristote, c'est-à-dire s'attacher exclusivement à la méthode et aux principes d'une doctrine, parce que toute la valeur philosophique de cette doctrine est là. Imitons le maître de la critique, et ne nous occupons que du dynamisme de Leibnitz, lequel fait le fond, l'originalité, la force de toute sa philosophie.

Le Savant. — C'est un bon procédé de critique. Il faut juger une doctrine dans ce qui fait sa force, et non dans ce qui fait sa faiblesse.

Le Métaphysicien. — Ce procédé est ici d'autant plus à sa place que ce qui nous intéresse, c'est bien plus le système, le type spiritualiste, que les variétés que le génie propre ou la fantaisie d'un homme peut y ajouter. La philosophie de Leibnitz n'a pas l'unité systématique, l'homogénéité parfaite de celles de Spinosa et de Hobbes; c'est une sorte d'éclectisme dont le dynamisme est le principe dominant. Quand donc nous la rangeons dans la classe des doctrines empiriques, nous n'ignorons pas les éléments idéalistes qu'elle contient. Mais nous en faisons abstraction, pour ne voir que le dynamisme qui en fait l'esprit et la pensée géné-

rale. Cela convenu, je poursuis la critique de l'hypothèse dynamique. Du moment qu'on l'a dégagée des théories qui la compromettent inutilement, et réduite à la théorie des monades, on est frappé de sa concordance avec les faits attestés par l'expérience. N'admirez-vous pas, vous autres savants, la facilité, la simplicité avec laquelle elle explique les phénomènes les plus délicats de la physique et de la chimie, les mystères de l'histoire naturelle et de la physiologie? Les actions chimiques, les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, les infiniment petits de la Nature trouvent bien mieux leur explication dans la philosophie dynamique que dans la philosophie atomique ou mécanique, délaissée peu à peu par tous les savants philosophes. C'est ce que les travaux de la nouvelle philosophie ont mis en pleine lumière en Allemagne, depuis Schelling et son école de physiciens et de naturalistes. Vous n'avez pas oublié les noms justement célèbres d'Oken, de Stephens, de Carus. L'illustre Humboldt lui-même, sans prendre parti pour telle ou telle philosophie, incline visiblement vers le dynamisme. Et le grand poëte Gœthe avait un sentiment trop profond et trop vrai de la Nature pour l'expliquer par le mécanisme des cartésiens et des géomètres.

Le Savant. — J'en tombe d'accord.

Le Métaphysicien. — Quant à nous autres, psychologues ou métaphysiciens, auxquels les problèmes de la *communication des substances* et de la création ont fait passer tant de nuits sans sommeil, nous n'avons trouvé satisfaction et repos que dans la philosophie dynamique. Comment l'âme et le corps peuvent-ils agir l'un sur l'autre? Problème insoluble dans l'hypothèse de Platon, ou dans celle de Descartes. Si les deux substances sont de nature différente, toute

action réciproque devient un mystère inintelligible. Avec le dynamisme, qui substitue une différence de degré à une différence de nature, et ne laisse subsister partout que des forces, le mystère s'évanouit. Quoi de plus simple, de plus naturel, que l'action d'une force supérieure sur une autre force, ou sur un système de forces inférieures, et réciproquement? Comment Dieu crée-t-il le monde, comment l'esprit crée-t-il la matière? Autre mystère pour le spiritualisme de Descartes ou de Platon. Dans l'hypothèse de Leibnitz, la cause étant de même nature que l'effet, la création s'explique plus facilement.

Le Savant. — Cela est encore manifeste.

Le Métaphysicien. — Vous citeriez difficilement une hypothèse aussi féconde dans l'histoire de la science. Maintenant la théorie des monades est-elle purement et simplement une hypothèse?

Le Savant. — Je ne vois pas qu'elle puisse être autre chose, puisque l'expérience ne nous atteste pas l'existence des monades.

Le Métaphysicien. — Assurément Leibnitz procède par hypothèse quand il suppose dans la Nature des principes analogues à celui que nous révèle la conscience. Nous nous expliquerons plus tard sur ce point de sa doctrine. Mais si vous faites abstraction du procédé, ne trouvez-vous pas que la notion de force résulte de toute expérience, aussi bien de l'expérience sensible que de l'expérience intime? Laissez la conscience et ses phénomènes, regardez au dehors. Qu'y voyez-vous? Des mouvements de tout degré, de toute forme, de toute nature, rien que des mouvements. Que ces mouvements aient leurs causes, rien de plus rationnel, de plus nécessaire à penser. L'esprit ne le suppose pas, mais l'affirme avec une parfaite certitude. Sur la nature et les pro-

priétés intrinsèques de ces causes, il ne peut rien affirmer, et c'est là-dessus que l'hypothèse a beau jeu. Mais sur leur existence même, l'esprit ne sent aucun doute. Or, que sont ces causes abstraites, inconnues des actions et des mouvements perçus par l'expérience, sinon des forces? Réduisez le dynamisme à cette vérité; il est simple et invincible comme l'évidence. Leibnitz l'a bien senti. Tout en se servant du mot hypothèse pour qualifier sa théorie, il explique fort bien que sa conception de la substance, comme force, n'est nullement hypothétique. Tandis que la définition de la substance cartésienne répond à une abstraction, Leibnitz sent que la sienne répond à une réalité. La réalité corporelle, en effet, est action et mouvement, et nullement étendue, simple propriété de l'espace. Les véritables propriétés des corps, les propriétés physiques et chimiques se réduisent à des mouvements et à des actions. La physique moderne a rayé l'étendue de la liste des propriétés essentielles de la matière, et, qu'elle s'en doute ou non, a donné raison à Leibnitz et à la philosophie dynamique. La notion de force est essentiellement *physique*, de même que la notion d'étendue est essentiellement *géométrique*.

Le Savant. — C'est ce que vous avez prouvé dans votre analyse de la notion de corps, à propos du matérialisme et de la perception externe.

Le Métaphysicien. — Voilà le fond solide et nullement hypothétique de la philosophie dynamique. Mais autre est le principe dynamique proprement dit, et autre la théorie des monades. Que la réalité corporelle consiste en mouvements, en actions, et par suite en forces, causes de ces effets, l'expérience et la raison ne permettent pas d'en douter. L'hypothèse n'est pas là. Elle est dans la conception des mo-

nades, comme principes simples et individuels des choses. Il est certain que la force est partout dans la Nature, où tout phénomène est mouvement et action. On peut même affirmer, après avoir fait justice soit de l'étendue abstraite des cartésiens, soit du *substrat* inerte de la scolastique, que tout l'être des choses se réduit à la force. Mais que la Nature elle-même se ramène à une infinie multitude de petits êtres complets, monades ou forces simples primitives, là est l'hypothèse. Leibnitz y procède absolument comme les atomistes. Il éparpille la vie universelle en atomes *formels*, selon son expression, de la même manière que les atomistes disséminent l'étendue infinie en atomes matériels. Dans les deux théories, l'unité de la Nature est également méconnue. La supposition est gratuite de part et d'autre, et n'a aucun fondement ni dans l'expérience ni dans la raison.

Le Savant. — Je n'en vois pas en effet.

Le Métaphysicien. — Il y a plus. Elle est contraire à l'expérience et à la raison. L'unité de la Nature est une conception rationnelle, nécessaire à l'explication des faits naturels. Comment, sans cela, rendre compte de l'harmonie de la vie universelle ? Leibnitz l'explique par l'*harmonie préétablie*. Mais il lui faut pour cela nier l'influence et l'action des êtres naturels les uns sur les autres : ce qui est nier l'évidence.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — L'expérience n'est pas plus favorable que la raison à l'hypothèse des monades ; car, une fois l'*harmonie préétablie* condamnée par les faits, la monadologie reste impuissante à expliquer le concours, l'ordre, l'unité de plan et de fin qui éclate dans le Cosmos.

Le Savant. — Mais Dieu n'est-il pas là pour suppléer à

l'insuffisance des principes dynamiques? Leibnitz ne manquerait pas de vous répondre, ce semble, que vous oubliez sa théologie.

Le Métaphysicien. — Je l'oublie si peu que j'y trouve la confirmation de ma critique. Quel est le Dieu de Leibnitz? Une simple monade, la Monade des monades, pour me servir de son expression. Cette Monade, nous l'avons vu, ne diffère pas de nature de toutes les autres, mais seulement de degré. Elle n'est que l'Idéal de la monade humaine. Comment a-t-elle créé les autres monades? Comment les gouverne-t-elle? Quel est le lien qui unit les monades créées à la Monade créatrice? Leibnitz insiste peu sur tous ces problèmes; non parce qu'ils l'embarrassent, mais au contraire parce qu'ils lui semblent trop simples. Dieu, sa création, son gouvernement, ses relations avec les êtres créés, il conçoit, il explique tout d'après un type purement anthropomorphique. Le problème de la création proprement dite ne lui coûte pas d'autre explication qu'une brillante métaphore: *Nascuntur per continuas divinitatis fulgurationes*. Dieu existe, crée, gouverne le monde, comme l'homme existe, crée, gouverne dans sa modeste sphère, avec la seule différenco de l'infini au fini. Toute la philosophie de Leibnitz, sauf quelques démonstrations et quelques conceptions empruntées à la tradition, est puisée à la source unique de la conscience, sa théologie aussi bien que sa physique et sa psychologie. La raison y fait défaut ou y est inutile.

Le Savant. — Vous oubliez le célèbre principe de la raison suffisante, dont il pousse l'usage jusqu'à l'abus.

Le Métaphysicien. — Ce principe est plutôt une induction de l'expérience, selon moi, qu'un axiome de la raison. Mais, quel qu'en soit le caractère, empirique ou rationnel,

il n'a ni l'évidence ni la nécessité d'une véritable conception de la raison, comme la conception de l'infini, de l'universel, de l'absolu dont il n'est guère question dans la philosophie de Leibnitz. Voilà la grande lacune de ce système, lacune inévitable pour une philosophie qui se renferme dans l'expérience intime. Un sentiment, un esprit, un souffle manque à cette belle et profonde doctrine, c'est le sentiment, l'esprit, le souffle de l'infini et de l'universel. En un mot, l'homme y est partout; Dieu, le vrai Dieu nulle part. J'en demande pardon au génie de Leibnitz. Il lui a manqué ce qui surabonde en Spinosa, comme il a manqué à Spinosa ce qui excelle en Leibnitz : réunissez ces deux génies, donnez au premier le sens de l'Universel, et au second le sentiment des forces vives et individuelles de la Nature, vous aurez le type même de la pensée humaine, dans sa plénitude et sa perfection.

Le Savant. — Le caractère psychologique de la philosophie de Leibnitz m'apparaît maintenant dans tout son jour.

Le Mathématicien. — Le dynamisme de Leibnitz n'est pas seulement insuffisant pour expliquer l'harmonie et l'unité de la vie universelle. Si vous vous rappelez notre critique du dynamisme en général, vous demeurerez convaincu comme moi qu'il manque de base. En effet, de deux choses l'une : ou l'on conserve aux principes dynamiques, aux monades, le caractère tout psychologique que l'expérience a révélé dans le sentiment de l'être humain; ou, par une induction plus libre et plus large, on les en dépouille pour les réduire à de pures forces abstraites, simples causes des actions et des mouvements naturelles. Dans le premier cas, nous retombons dans toutes les fictions du spiritualisme anthropologique. Dans le second, nous évitons l'absurde,

mais aux dépens de la réalité substantielle des principes dynamiques. Ces principes, dans lesquels Leibnitz trouve la vraie substance, ne sont plus dès lors que les *forces* dont parlent sans cesse les physiciens, les chimistes et les naturalistes, sans y attacher le moindre sens métaphysique. Mais la notion de force ainsi définie, nous l'avons montré ailleurs, est loin d'épuiser la conception de la substance. Le dynamisme ne s'aperçoit pas qu'il s'arrête aux phénomènes de l'être, de la substance véritable, suffisants peut-être pour expliquer l'individualité des êtres finis, mais absolument insuffisants pour expliquer l'Être infini et universel, fondement et principe des individus. Qu'il ne faille rien chercher au delà des principes dynamiques, dans l'explication des individus, comme tels, je l'accorde volontiers. Leibnitz et la philosophie dynamique ont rendu un très grand service à la métaphysique en la délivrant des *substances* cartésiennes et des *substances* scolastiques, véritables abstractions sans objet. Mais, s'il n'y a pas de *substances* individuelles, dans le sens métaphysique du mot, il y a la Substance unique et universelle, fond et principe de tous les individus. Si la notion de force est adéquate à la notion des êtres individuels, elle n'épuise pas la notion de l'Être universel. En ce sens, il est vrai de dire que le dynamisme manque de base.

Le Savant. — Vous avez développé cette démonstration dans la réfutation du spiritualisme.

Le Métaphysicien. — Cela me dispense d'insister. L'insuffisance du dynamisme est donc manifeste. Leibnitz a beau le compléter par sa théodicée; ses conceptions théologiques, n'étant elles-mêmes que des inductions de sa psychologie, ne peuvent suppléer à l'absence de con-

ceptions vraiment rationnelles. Il n'a fait que montrer ce que peut ou plutôt ce que ne peut pas le génie le plus riche et le plus fécond, avec les seules données de la conscience. Après le système de Leibnitz, le spiritualisme est jugé, comme l'idéalisme après le système de Spinosa. Doctrine profonde et vraie en tout ce qui concerne l'explication des phénomènes et des êtres individuels, le spiritualisme échoue dans la conception de la vie universelle et de l'Être infini. Il comprend la Nature bien mieux et plus intimement que le matérialisme, lequel ne satisfait que l'imagination; il comprend seul l'homme et tout ce qui est âme ou esprit; il ne comprend pas Dieu, l'objet propre de la raison, inaccessible à la conscience.

Le Savant. — Je vois maintenant le vrai et le faux du spiritualisme.

Le Métaphysicien. — Je crois avoir passé en revue toutes les formes de l'empirisme Je ne connais pas une doctrine empirique, si originale qu'elle soit, qu'on ne puisse faire rentrer dans les types énoncés ci-dessus. Nous pouvons donc étendre à l'empirisme en général les conclusions de cette critique faite sur le matérialisme et le spiritualisme. Qu'il cherche ses données dans l'imagination ou dans la conscience, l'empirisme est radicalement impuissant à expliquer Dieu et le Monde. Ni le génie des philosophes, ni les préjugés de l'imagination n'ont pu le faire prévaloir contre la force de la vérité et les lois de la pensée.

DOUZIÈME ENTRETIEN.

CRITIQUE DE L'IDÉALISME.

Le Métaphysicien. — Toutes les doctrines idéalistes, ayant pour origine commune la raison, se ramènent à un type unique. Mais au sein de ce type bien des diversités se dessinent, et l'histoire des écoles idéalistes est encore fort riche, beaucoup plus riche même que celle des écoles empiriques. C'est à tel point que nous devrons borner notre critique à un petit nombre de systèmes consacrés par l'autorité du génie, si nous ne voulons nous engager dans une recherche sans fin. D'ailleurs tous ces systèmes, par leur profondeur et leur subtilité, offrent des difficultés d'intelligence et de critique qu'on ne rencontre guère dans la philosophie empirique. Sans insister sur les doctrines bien connues, il nous faudra bien nous étendre un peu sur celles qui ne le sont pas ou le sont mal. L'idéalisme, c'est là son caractère propre, a la prétention de faire la science *a priori*, autant que possible. Son idéal serait de tirer la science tout entière de l'esprit, en faisant abstraction complète des choses. Comme cela est tout à fait impossible, il se résigne à consulter l'expérience. Mais il faut lui rendre cette justice qu'il y puise le moins qu'il peut. Il procède par déduction et non par induction. La méthode constante est celle-ci : D'un petit nombre de notions premières *a priori*, plus ou moins pures de l'expérience, tirer la philosophie tout entière, à com-

mencer par la théodicée et à finir par la cosmologie, la psychologie et la morale. C'est à peine s'il pose le pied dans la réalité. Il n'y a pas plutôt trouvé son point de départ qu'il s'élance dans la région des idées, repoussant bien vite la fragile échelle qui l'y a élevé, afin qu'on ne lui soupçonne pas une origine tant soit peu empirique, chose dont il a horreur comme d'un véritable péché originel. Voyez comment procède Platon, le père de cette grande doctrine. La sensation n'est pas la science; car elle a pour objet une chose multiple, inconsistante, insaisissable, un phénomène, une apparence, une ombre de la vérité. L'objet propre de la science, c'est l'*idée*, seul être, seule vérité, principe de tout être et de toute vérité pour les choses sensibles, qui n'en sont que des copies plus ou moins fidèles, des images plus ou moins claires. Toute science digne de ce nom se détache des réalités proprement dites et s'attache aux idées. La morale traite du *bon* en soi et non des choses bonnes; la politique du juste en soi et non des actions justes; l'esthétique du beau en soi et non des formes belles. La dialectique, qui est la science suprême, la science des sciences, relie entre elles toutes ces idées éparses du beau, du bon, du juste, etc., pour en former un système dont le principe est l'Idée du Bien ou de l'Un.

Le Savant. — Si vous dépouillez cette belle doctrine de la poésie et de l'éloquence des *dialogues*, je ne vois pas qu'il en reste autre chose qu'un tissu de fictions et d'abstractions.

Le Métaphysicien. — D'abstractions, oui; de fictions, nullement. J'ai déjà essayé de vous faire comprendre que ces deux choses sont bien distinctes. L'exemple de Platon va faire encore ressortir cette distinction. Quand ce philosophe marque entre la *sensation* et l'*idée* une différence essentielle, et qu'il assigne cette dernière seulement pour

objet à la science, il est dans le vrai, autant qu'on peut l'être. Sauf le langage, trop poétique pour pouvoir être toujours pris à la lettre, c'est la distinction de la perception et de la notion, de la sensibilité et de l'entendement que Kant et l'analyse moderne ont définitivement établie. Et ce n'est pas seulement la philosophie moderne qui a mis en lumière cette vérité par ses recherches logiques; les sciences elles-mêmes, les sciences physiques et naturelles l'ont consacrée par leur exemple et leur autorité. Quels sont les objets que poursuivent nos savants? Des rapports, des lois, des types, des *idées*. Les phénomènes proprement dits, les individus, les images, les sensations ne sont pour eux que la matière de la science. C'est ce que dit Platon. Et s'il n'eût dit que cela, sa théorie des idées eût résisté à l'épreuve de la critique et du temps. En tout cas, son idéalisme a laissé un grand, un immortel résultat dans la philosophie. En assignant à la science son véritable objet, il l'a placée sur une base inébranlable aux coups de la sophistique des Protagoras, c'est-à-dire des sceptiques sensualistes de tous les temps. En ce sens et dans cette mesure, il n'y a point d'exagération à dire que l'idéalisme platonicien a créé la science. L'idéalisme pythagoricien n'était qu'un essai; le *nombre* n'était pas un principe assez général pour servir d'objet à la science. Ce rôle était réservé à l'*idée*. Le principe platonicien s'applique à toutes les catégories de la pensée, quantité, qualité, relation, existence; tandis que le principe pythagoricien n'est applicable qu'à la seule catégorie de la quantité. Socrate et Platon peuvent donc être considérés comme les vrais fondateurs de la science, après les négations logiques des sophistes de l'école d'Elcée, et les négations empiriques des sophistes de l'école ionienne.

Le Savant. — J'en conviens. Mais, si j'entends bien la théorie des idées, l'*idée* platonicienne est tout autre chose que l'idée moderne opposée à l'image, la simple notion. D'abord elle est, non pas un acte, mais un objet de la pensée. Ensuite cet objet n'est point, comme la loi des physiciens ou le type des naturalistes, un principe engagé dans les choses, n'ayant d'existence réelle que dans les individus, et n'étant plus, si on le prend à part, qu'un concept de l'entendement. C'est un être en soi, indépendant et séparé du monde sensible; c'est même, si nous en croyons Platon, le seul être véritable, ὄντως ὄν.

Le Métaphysicien. — Je devais faire d'abord la part de la vérité. Voici maintenant celle de l'erreur. L'idée est une abstraction vraie; mais enfin c'est une abstraction. Du moment que Platon la réalise, il en fait une fiction. L'*idée* peut être considérée à la fois dans la réalité et dans l'esprit. Dans la réalité, elle n'est qu'une loi, qu'un type des choses dont elle est inséparable, absolument comme tout rapport l'est des termes qui en font la matière. Dans l'esprit, l'idée n'est qu'un concept de l'entendement ou de la raison. Mais l'*idée* qu'on suppose exister à part des choses et de l'esprit tout à la fois, et dont on fait l'hôte mystérieux d'un monde intelligible, l'*idée* platonicienne, est une rêverie de l'imagination. Lois et types de la Nature ou simples notions de l'entendement, l'analyse réduit l'idée à être l'une ou l'autre de ces choses; il n'y a pas de milieu.

Le Savant. — C'est ce qui m'a toujours paru évident. Mon esprit n'a jamais pu digérer la métamorphose des idées en êtres, pas plus chez Malebranche que chez Platon.

Le Métaphysicien. — Ni le mien non plus. Je sais bien qu'on essaye de faire disparaître l'absurdité en faisant résider

ces êtres intelligibles dans le sein de Dieu. Mais ce n'est que la déplacer. Il est tout aussi impossible de concevoir l'être des idées en Dieu que dans un monde intelligible à part. Ou nous ne savons ce que nous disons en parlant de l'intelligence divine; ou nous la concevons sur le type de l'intelligence humaine. J'admets bien qu'il y ait de l'une à l'autre la distance de l'imperfection à la perfection; mais je ne puis comprendre que les idées ou notions de l'entendement divin soient des êtres véritables, et qu'il y ait entre les deux entendements la différence de l'être à l'idée. J'avoue n'avoir jamais su ce que la métaphysique veut dire, quand elle réalise les *idées* en Dieu.

Le Savant. — Ni moi non plus.

Le Métaphysicien. — Mais ceci n'est qu'une illusion facile à dissiper, une sorte de nuage poétique derrière lequel reste la pensée de Platon avec toute sa vérité. Ce monde intelligible, que notre philosophe célèbre avec tant d'enthousiasme, n'est pas un monde à part, séparé à la fois de l'esprit et de la réalité; tous les philosophes qui ne se payent pas de métaphores en tombent d'accord. Mais, sauf l'abstraction réalisée, la doctrine des idées n'en contient pas moins des vérités capitales pour la science, la distinction absolue de la sensibilité et de l'entendement, l'*innéité* des idées proprement dites, en tant qu'irréductibles à la sensation, la définition précise des caractères propres aux idées, en opposition aux caractères des perceptions sensibles, la grande et immortelle théorie de l'idéal opposé en tout et partout à la réalité, enfin l'affirmation de l'existence objective des genres et des espèces, des lois et des classes, vérité féconde pour les sciences physiques et naturelles.

Le Savant. — Vous me faites envisager la théorie de

Platon sous un jour tout nouveau. Sous les formes poétiques et les hypothèses chimériques qui la recouvrent, je n'aurais jamais soupçonné un fond si riche. La théorie des idées est la première et la plus magnifique expression, sinon la plus exacte de cette grande vérité, que le génie d'Aristote et de Leibnitz, et enfin la critique de Kant ont mise en pleine lumière; à savoir que l'entendement a sa part, comme la sensibilité la sienne, dans la formation de la connaissance. Plus j'y regarde maintenant, mieux je la comprends et plus je l'admire. Quand Platon nous dit que l'*idée* est plus vraie que la réalité, je ne crie plus au paradoxe, et je me reporte à la philosophie allemande définissant la réalité la représentation de l'idée, et l'imagination le miroir de l'entendement. Tant il est vrai qu'avant de juger il faut comprendre, surtout quand il s'agit d'un Platon.

Le Métaphysicien. — Et vous avez bien raison. Toutefois il ne faudrait pas se laisser séduire par la grandeur de la doctrine et par le génie de l'écrivain au point de croire qu'il ait résolu complétement le problème des conditions de la science. Socrate et Platon montrent à merveille que l'idée, c'est-à-dire l'*universel* est l'objet de la science. Mais ce n'est point assez dire : le champ de l'*universel* est vaste. Il y a le genre, il y a l'espèce. Il y a l'universel qui embrasse et enveloppe les choses; il y a l'universel qui les détermine, les caractérise, les définit. Lequel est l'objet de la science? Platon affirme que c'est le genre; Aristote soutient que c'est l'espèce. Ici évidemment c'est Platon qui a tort, et Aristote qui a raison. Le véritable objet de la science, ce n'est pas seulement l'universel, mais l'universel qui fait le caractère propre, la nature intime, l'*essence* même des choses, pour parler la langue de la philosophie ancienne; c'est la forme,

l'espèce ou l'ensemble des attributs spécifiques qui distinguent les êtres les uns des autres. Or, si la dialectique, c'est-à-dire l'abstraction, suffit pour extraire l'universel de la réalité individuelle, et par suite pour fixer l'objet de la science, elle ne suffit pas pour le bien connaître. Connaître un être donné, ce n'est pas simplement l'abstraire et le *généraliser*, c'est le déterminer, le définir, le caractériser, le *spécifier*. Quand je vous demande, dit Aristote à Platon, ce que c'est que le beau, le bon, le juste, l'homme, l'animal, l'être, et en général toute chose qui a un nom, vous me répondez que c'est l'idée du beau, du vrai, du bon, du juste, de l'homme, de l'animal, de l'être, etc. Votre réponse est juste, mais incomplète. Vous me faites seulement comprendre par là que c'est dans l'idée immuable, absolue, universelle, et non dans la réalité mobile, relative, individuelle, qu'il faut chercher l'essence de la beauté, de la bonté, de la justice, de l'humanité, de l'animalité, de l'être, etc. Mais, quand j'ai fait cette abstraction, je n'en sais pas plus qu'auparavant sur la nature propre, l'essence des choses et des êtres que je veux connaître. Il me reste à savoir ce que c'est que l'idée du beau, du bon, du vrai, de l'homme, de l'animal, de l'être, etc. L'idée, en un mot, n'est que l'universel. Or l'universel ne définit rien, en tant qu'universel. Et non-seulement abstraire, généraliser n'est pas définir; mais plus vous généralisez, moins vous définissez, moins vous connaissez l'objet de votre recherche. Votre théorie d'idées ne me dispense donc pas d'observer les choses, de les analyser pour les connaître. La dialectique a beau multiplier ses abstractions; elle est impuissante à me donner la moindre définition, par conséquent la moindre connaissance des choses et des êtres. Il y faut l'expérience, à laquelle vient s'ajouter le procédé

scientifique par excellence, la *définition*, pour résumer en une véritable synthèse le travail de l'analyse. Voilà ce que dit Aristote. Les platoniciens n'ont jamais répondu à cette objection.

Le Savant. — Je ne vois pas en effet ce qu'ils eussent pu répondre.

Le Métaphysicien. — C'est là le côté faible du platonisme, je pourrais dire de tout idéalisme. Platon a voulu engendrer la science entière de la dialectique. Il ne regarde un moment la réalité que pour dégager l'idée, ou plutôt, comme il le dit lui-même, pour se *ressouvenir* à cette occasion de l'éternelle vérité que l'âme humaine contemplait jadis face, à face avant sa misérable condition terrestre. Remonté, par cet effort d'abstraction, en face de ce monde intelligible, il y cherche, il y trouve la vérité pure, la science parfaite, loin du monde sensible, pays des ombres et des fantômes. Qu'a-t-il besoin de l'expérience, de l'analyse et de tout ce cortége de procédés laborieux que les sciences de la Nature traînent après elles? Le voilà dans le sanctuaire de la vérité. A quoi bon s'arrêter au vestibule ?

Le Savant. — Le platonisme pourrait bien prendre le vestibule pour le sanctuaire et *vice versa*.

Le Métaphysicien. — En effet. Ce monde intelligible tant célébré, si vous le soumettez à l'analyse, avec quoi la dialectique l'a-t-elle construit, sinon avec les éléments de la réalité? Supprimez ces éléments par hypothèse, il ne reste rien de ce monde fantastique, ni formes, ni contours, ni essences, rien qu'une simple dialectique, réduite à l'impuissance la plus absolue, faute d'une matière à laquelle elle puisse s'appliquer. Ce que Platon prend pour le monde intelligible, c'est, dans la langue de l'analyse et de la psychologie, tout simplement l'ensemble des notions de l'enten-

dement. Or ces notions ont pour matière unique les perceptions de l'expérience. L'entendement, nous l'avons vu, n'y ajoute rien autre chose que sa forme, c'est-à-dire sa synthèse. Toute connaissance des choses, toute science véritable, repose sur la réalité et n'est due qu'à l'expérience. Il n'est pas donné à l'abstraction et à la dialectique d'y ajouter un iota. Quand donc vous avez, comme Platon, distingué la notion de la perception, l'entendement de l'expérience, vous n'avez fait que fixer la condition et l'objet de la science en général. La science reste à faire tout entière, et ne peut être faite que par l'expérience et l'analyse. Ainsi l'abstraction, en dégageant l'*idée* de la réalité, la notion de la perception, ne fait que préparer l'œuvre de la science ; elle ne l'accomplit nullement. Il est certain, comme l'a si bien dit Platon, qu'il n'y a pas de science de ce qui passe, que le phénomène est la matière, non l'objet de la science, que toute connaissance vraiment scientifique est une notion, une idée, ayant pour objet des rapports, des types et des lois ; que réduire la science à la sensation, l'objet de la science aux phénomènes, c'est la rendre incertaine et *subjective*. La théorie des idées, qui démontre tout cela, est donc une introduction nécessaire à toute recherche scientifique. C'est en ce sens qu'elle est le vestibule de la science ; le vestibule, non le sanctuaire. Car du reste elle ne nous initie en aucune façon à la connaissance même de la réalité. Elle nous retient dans les généralités vraies, mais vagues, et comme le dit Aristote, à la surface des choses. Et plus elle prétend s'élever dans la science des choses, plus elle s'en éloigne réellement. Ainsi, elle nous montre que la science de la justice, ou la politique, réside dans la notion même de la justice, et non dans la perception des choses justes ; que la science du bien, ou la morale, consiste

dans la notion du bien, et non dans la perception des choses bonnes; que la science du beau, ou l'esthétique, est dans la notion du beau, et non dans la sensation des choses belles; que la science de l'homme, ou l'anthropologie, est dans la notion de l'*humanité*, et non dans la perception des individus qui portent ce nom. Mais en cela, la dialectique ne fait que fixer l'idée de la science en général et de chaque science en particulier. La politique, la morale, l'esthétique, la psychologie restent à faire tout entières; et c'est alors l'œuvre de l'expérience et de l'analyse, qui opèrent non plus sur des généralités, des types et des lois, mais sur des phénomènes et des individus. Toute science se compose d'abstractions; ce n'est pas seulement Platon qui le dit, c'est Aristote, ce sont les savants de tous les temps, c'est l'empirisme lui-même, à moins qu'il n'aille jusqu'à nier la science, comme le faisait Protagoras. Ce n'est pas de l'homme juste que traite la politique, mais de la justice. Ce n'est pas du malade que traite la médecine, mais de la maladie. Seulement Platon et toutes les écoles idéalistes n'eussent pas dû oublier que ces abstractions dont se fait la science ont pour élément et pour matière les perceptions de l'expérience. En voilà assez, je pense, sur Platon, pour vous faire saisir la part de vérité et la part d'erreur de son idéalisme.

Le Savant. — J'ai parfaitement compris, et je vois maintenant combien il est nécessaire de n'aborder l'examen d'une doctrine qu'avec un *criterium* tout fait. Sans l'analyse et la critique de l'intelligence, je n'aurais pu nettement comprendre ce qu'il a de vrai et ce qu'il a de faux dans la théorie des idées.

Le Métaphysicien. — C'est bien simple. N'oubliez jamais que, dans la critique des systèmes et des doctrine histori-

ques, toute lumière vient de l'analyse psychologique. Tout système métaphysique a sa racine dans un ordre de perceptions, de notions ou de conceptions de l'esprit humain, à moins de n'être qu'un roman de l'imagination, ce qui n'est le fait d'aucune grande doctrine. Ici, pour arriver à une exacte appréciation, il ne s'agit que d'appliquer les conclusions de notre critique de l'intelligence. C'est l'entendement qui donne par sa synthèse la forme de la science, la notion ou l'*idée :* voilà la part de vérité de la théorie platonicienne. C'est l'expérience qui fournit la matière de la science, la perception : voilà la part d'erreur. Sans l'expérience, les idées ne sont que des formes vides, et la dialectique n'est qu'une méthode stérile, incapable d'arriver à aucune notion précise, à aucune véritable *définition*. L'idéalisme platonicien, pour avoir voulu se passer de l'expérience, a donc manqué la solution du problème métaphysique. Et il ne faut pas dire que, s'il a échoué, c'est à cause de l'état très imparfait de la science de son temps. En aucun temps la science des faits n'est ni ne peut être complète. S'il fallait qu'elle fût absolument achevée pour en construire la philosophie, ce serait une œuvre impossible maintenant et dans l'avenir, comme par le passé. Toute science, à un moment quelconque de son histoire, peut et doit avoir sa philosophie, son système, sa synthèse. Aristote n'a pas fondé la philosophie définitive des sciences. L'astronomie, la physique, la chimie, l'histoire naturelle, la physiologie, la psychologie et les sciences d'observation étaient trop peu avancées pour que le génie même d'un Aristote pût parvenir à un tel résultat. Mais il a élevé à la hauteur d'une philosophie, c'est-à-dire d'une synthèse, les notions scientifiques conquises par l'expérience et l'analyse des savants de son siècle. Il a construit un édifice que les

progrès de l'observation et de l'analyse ont fini par ruiner. Mais enfin il a commencé la métaphysique; il est entré hardiment dans le sanctuaire, où il a pu s'égarer, tandis que Platon, avec des prétentions bien autrement superbes, est resté sur le seuil, sans avancer d'un pas, ne développant, n'approfondissant, ne définissant aucune notion scientifique avec sa méthode d'abstraction et de généralisation, et réduit à répéter sans cesse et dans le langage le plus éloquent que l'*idée* est l'*essence* des choses et l'éternel objet de la science; tout le reste de sa doctrine n'est qu'illusion ou fiction.

Le Savant. — Voilà ce que c'est que de vouloir se passer de l'expérience; on se trouve réduit à recourir à l'imagination, *la folle du logis*, si l'on veut sortir des abstractions de la dialectique.

Le Métaphysicien. — Le *Timée* en est la preuve. Il faut lire ce dialogue pour voir tout ce que peut faire le génie, n'ayant d'autre instrument que l'abstraction et l'hypothèse. Le petit nombre de vérités solides dont Platon a semé son merveilleux roman sont empruntées à l'expérience. C'est la source où il a puisé sa belle description du corps humain, ses analyses de l'âme et ses sublimes considérations sur les rapports de l'âme et du corps. Quant à ses explications métaphysiques et géométriques sur la composition des âmes et des corps, il est impossible de les prendre au sérieux. Tout ce qu'on peut dire de mieux en faveur de Platon, c'est qu'il n'est pas l'inventeur de la plupart de ces hypothèses, dont l'origine pythagoricienne est évidente. Mais si vous voulez une preuve encore plus éclatante de l'impuissance de la spéculation réduite à ses seules ressources, l'idéalisme alexandrin va nous la donner. Le néoplatonisme a fait mieux encore en ce genre que le platonisme. Voulant s'enrichir

sans rien emprunter à l'expérience, il a multiplié les abstractions, distinguant, décomposant, divisant et subdivisant à l'infini les idées de la dialectique. Proclus me semble l'idéal de cette analyse toute scolastique.

Le Savant. — Je n'ai jamais compris l'admiration de certains historiens de la philosophie pour ce luxe si stérile de vaines abstractions. Je conçois qu'on regrette les trésors de génie, d'éloquence et d'érudition si mal dépensés. Mais de l'œuvre elle-même je ne vois pas ce qu'on peut en dire de bon.

Le Métaphysicien. — Vous êtes trop sévère pour l'idéalisme alexandrin. Il a sa part de vérité, comme l'idéalisme platonicien, peut-être même une part plus grande, parce qu'il est un développement plus complet et plus profond de la conception idéaliste. En général, les historiens de la philosophie, même les plus favorables à Platon, ont jugé sévèrement la doctrine de Plotin et de Proclus. On leur a reproché de construire toute la science *a priori*. On a supposé qu'ils débutaient dans leur recherche par la conception mystérieuse de l'Unité, principe suprême des êtres, indéfinissable, ineffable, inintelligible, pour en déduire successivement l'intelligence et le monde intelligible, l'âme et la vie universelle, la Nature et tout le système des formes corporelles qui fait le monde sensible. C'est une erreur. Il est bien vrai que les Alexandrins affectent cette manière de procéder. Mais il faut la considérer comme leur méthode d'exposition plutôt que comme leur méthode d'invention. Cette construction *a priori* n'est chez eux qu'une synthèse, supposant une analyse préalable. Comme Platon, leur maître et leur modèle, ils prennent pied dans la réalité. Seulement ils y appliquent une méthode un peu différente. Tandis que pour Platon le

principe et l'essence des choses, but de toute recherche métaphysique, c'est l'*universel ;* l'*idée*, pour les Alexandrins c'est le *simple*, l'*un*. Le procédé des deux écoles est l'abstraction. Mais l'abstraction platonicienne *généralise :* c'est la dialectique. L'abstraction alexandrine simplifie : c'est l'*analyse*. Cette analyse ne ressemble pas à celle d'Aristote et de la science moderne qui ne distingue, ne sépare, ne divise que pour mieux pénétrer dans le cœur de la réalité et dans le détail des faits attestés par l'expérience. L'idéalisme alexandrin est encore plus impatient de se dégager de la réalité que l'idéalisme platonicien. Il lui suffit de la notion la plus vague et la plus abstraite des choses pour en tirer tout son système. Il prend les êtres du monde sensible dans leurs caractères les plus simples, sans chercher à les connaître, à les distinguer et à les définir les uns par rapport aux autres. Puis, selon l'axiome que tout être a son essence et son principe dans l'unité en tant qu'unité, il fait de la forme l'essence et le principe de la matière, de l'âme l'essence et le principe de la forme, de l'intelligence l'essence et le principe de l'âme, de l'unité absolue l'essence et le principe de l'intelligence : absolument comme Platon, selon l'axiome que tout être a son essence et son principe dans l'universel en tant qu'universel, faisait de l'espèce l'essence et le principe de l'individu, du genre l'essence et le principe de l'espèce, du genre suprême l'essence et le principe de tout le système des *idées*. Pendant que la dialectique de Platon opère sur le rapport du particulier au général, la dialectique de Plotin opère sur le rapport du composé au simple. De là l'emploi des mêmes termes dans un sens un peu différent. Le *principe*, l'*essence*, l'*idée*, l'*intelligible*, signifient l'*universel* dans la langue de Platon, et le *simple*, l'*un*, dans

la langue de Plotin. Quand le philosophe alexandrin reproduit l'échelle platonicienne des principes, la matière, la Vie, l'Être, l'Un, il ne copie pas simplement Platon, quoi qu'on en ait pensé et quoi qu'il en dise lui-même; car, dans sa pensée, si l'un est le principe de l'être, l'être de la vie, et la vie de la matière, ce n'est point parce que la vie est plus générale que la matière, l'être que la vie, l'un que l'être, comme le pense Platon; c'est expréssement parce que la vie est plus simple, plus *une* que la matière, l'être que la vie, l'un que l'être. En un mot, la raison de la supériorité ainsi que de la vertu génératrice des êtres et des principes comparés entre eux est, selon Plotin, l'unité; tandis que, selon Platon, c'est la généralité.

Le Savant. — C'est une différence grave dans les méthodes, sur laquelle il me semble que les historiens de la philosophie ont trop peu insisté.

Le Métaphysicien. — Vous dites vrai. Et cette différence dans la méthode est la source de toutes les particularités qui distinguent l'idéalisme alexandrin de l'idéalisme platonicien. C'est ce qui explique pourquoi la dialectique de Plotin reconnaît une idée propre pour chaque être individuel, tandis que la dialectique de Platon n'admet d'idée que pour une classe d'individus. En effet, Plotin, cherchant son principe dans l'*unité*, peut le trouver sans sortir de la réalité individuelle, au lieu que Platon en sort nécessairement, par cela même qu'il cherche le sien dans l'*universel*. Il est vrai que le néoplatonisme ramène toutes ces unités individuelles du monde intelligible, *âmes*, *intelligences*, *unités* proprement dites à une Ame, à une Intelligence, à une unité Universelle. Mais il faut se garder de voir dans ces trois grands Principes de simples types idéaux correspondant aux genres et aux

espèces, comme sont les universaux de la dialectique platonicienne. Les comparaisons et les métaphores dont se sert Plotin pour exprimer le rapport des unités individuelles aux unités universelles ne permettent pas le moindre doute sur ce point. Les unités individuelles, âmes, intelligences, unités pures s'engendrent et se développent du sein des unités universelles, l'Ame, l'Intelligence, l'Un, comme l'onde jaillit d'une source, comme la lumière rayonne d'un centre lumineux, comme les diverses vérités qui composent une science découlent d'un principe, comme par exemple les figures géométriques se forment des lignes, et la ligne du point, principe générateur de tout le système. Ici comme ailleurs, partout et toujours revient la méthode alexandrine en opposition à la méthode platonicienne; et le rapport du complexe au simple est substitué au rapport de l'individu à l'universel.

Le Savant. — Tout cela est fort ingénieux, et d'après ce que j'en vois, le néoplatonisme me paraît un tissu merveilleusement formé. Mais c'est un tissu fait d'abstractions vides, et qui ne me semblent avoir rien de commun avec la réalité et la science. Au moins la dialectique platonicienne pose le fondement de la science, les universaux. Si elle ne nous fait pas pénétrer dans l'objet de la science, la notion, elle le dégage de la sensation et le propose à nos recherches. C'est à l'expérience, à l'analyse et à la définition de faire le reste. Mais quels services la dialectique alexandrine rend-elle à la science? Que tirer de cette infinie diversité d'unités individuelles, de cette hiérarchie savante d'hypostases, de ce principe qui fait de la simplicité la mesure absolue de la perfection, de cette loi de procession continue, selon laquelle l'être va du simple au complexe, s'amoindrissant et se dégradant

à mesure qu'il se développe et se compose, contrairement à la grande vérité de la science moderne, à la loi du progrès qui montre l'être s'enrichissant et se perfectionnant à mesure qu'il se compose et s'organise? N'est-ce pas le cas de répéter l'anathème de Bacon comparant la métaphysique à une toile d'araignée, composée uniquement des fils que l'ouvrière tire d'elle-même. La trame de ce tissu est faite avec un art infini, une subtilité incomparable de décomposition et de recomposition. Mais où est la matière, où est la substance d'un pareil travail?

Le Métaphysicien. — Que serait-ce donc si je vous initiais aux détails du système, aux distinctions sans nombre, aux analyses sans fin, aux myriades d'*unités* et de *triades* dont Proclus l'a plutôt surchargé qu'enrichi. C'est alors que vous auriez le spectacle du plus complet contraste qui ait jamais été entre le luxe de la forme et la pauvreté du fond. Vous verriez ce que devient l'intelligence, l'imagination, le génie livrés à eux-mêmes, travaillant et créant dans le vide, combinant des mots, tourmentant des abstractions, s'épuisant en analyses sans matière et en synthèses sans substance. Œuvre prodigieuse de subtilité, de patience, de logique, d'enthousiasme, où les plus belles et les plus précieuses facultés se consument en efforts stériles, faute des secours et des lumières de l'expérience, et aboutissent à la plus étrange scolastique qui ait accablé la pensée humaine. Je parle de Proclus et de l'école d'Athènes. Appliqué à Plotin et au néoplatonisme pris dans ses grands côtés, le jugement serait trop sévère. Il y a un fond de vérité sous ce luxe d'abstractions et d'analyses verbales. En théologie et en métaphysique, l'unité de principe, l'identité substantielle de Dieu et du monde conçus distinctement, mais non séparé-

ment, la synthèse de tous les êtres individuels dans le sein de l'Unité suprême, l'échelle des degrés de la vie universelle, la loi de la *triade* qui préside à la constitution des êtres, l'explication de l'origine du mal, la distinction féconde de la Providence et de la fatalité; en psychologie, la savante théorie des facultés de l'âme, la distinction essentielle de la liberté et de la volonté; tant d'autres conceptions vraies, tant d'autres d'observations justes et profondes, assignent une grande place au néoplatonisme dans l'histoire de la métaphysique.

Le Savant. — En vérité! comment avec une pareille méthode a-t-il pu rencontrer de tels résultats? Faut-il en faire honneur au génie de ses grands hommes?

Le Métaphysicien. — Au génie, sans doute, mais aussi à l'expérience, si faible que soit la part qui lui est faite par la dialectique alexandrine. Les vérités semées çà et là dans cet obscur labyrinthe de la scolastique alexandrine, sont, ou des conceptions *a priori* de la raison pure, ou des applications de la raison au domaine de la réalité, ou de simples observations de l'expérience. Dans la première catégorie, vous pourriez comprendre l'unité de principe, l'identité substantielle de Dieu et du monde, la synthèse de tous les individus dans le sein de l'unité absolue. Dans la seconde, vous pourriez ranger l'échelle des degrés de la vie universelle, la loi de la *triade*, l'explication de l'origine du mal, la distinction de la Providence et de la fatalité. Dans la troisième, vous comprendriez la distinction de la volonté et de la liberté, la théorie des facultés, et notamment de la sensation, de la mémoire et de l'imagination. L'idéalisme a beau fermer sa porte à l'expérience et se tenir dans la spéculation pure, comme dans une forteresse bien close de tous côtés, la réalité penètre tou-

jours par quelque ouverture dans la place. Quelque mépris que les Alexandrins affectassent pour la science du monde réel, ils en savaient assez pour en comprendre l'ordre, l'harmonie, l'unité. Leur optimisme n'était donc pas une pure conception *a priori*. Leur grande loi de la triade, qu'on retrouve dans la science moderne et dans la nouvelle philosophie allemande, est-elle le produit de l'abstraction et de l'analyse logique des idées, comme dans la philosophie de Hegel, ou bien n'est-elle qu'une généralisation de l'expérience? c'est ce qu'il est difficile de décider. Toujours est-il que l'application de cette vérité aux êtres du monde sensible suppose l'intervention de l'expérience. Une autre conception de la métaphysique alexandrine, la hiérarchie des hypostases, n'a pu leur être donnée que par l'expérience, malgré l'appareil logique dont ils l'enveloppent. L'intelligence, l'âme, le corps, la matière, sont des réalités que l'expérience perçoit, qu'on n'imagine et qu'on ne conçoit point *a priori*. On peut bien essayer, comme l'ont fait les Alexandrins, de les déduire logiquement du Principe suprême, dans leur ordre hiérarchique. Mais pour que la dialectique le fasse, encore faut-il qu'elle les trouve sous sa main. Et qui les lui donne, si ce n'est l'expérience? Même la théorie capitale de cette école sur la *procession* des hypostases a son principe dans l'expérience. Laissons de côté les métaphores. Où Plotin prend-t-il le type de la *procession*, de la génération intelligible, sinon dans la génération sensible? Le multiple sort de l'être, le composé du simple, comme la plante, l'animal, l'être de la nature sort de son germe, de son embryon ou de sa semence, par développement, par expansion, par rayonnement, par tous les modes analogues dont l'expérience révèle le type. C'est

même en cela que la doctrine de la *procession*, si subtile et si mystérieuse qu'elle soit, est cependant infiniment plus accessible à l'esprit humain que l'inintelligible doctrine de la création *de nihilo*. Celle-ci est vraiment pure de tout élément empirique; car elle suppose une opération qui n'a pas de type dans la réalité. Reste à savoir si la raison s'en accommode mieux que l'expérience. Quant à la conception de l'Unité absolue elle-même, et de son identité avec le système des êtres qui émanent de son sein, c'est bien un produit pur de la raison et de la dialectique; mais nous savons que la raison et la dialectique ne créent pas de rien. Les concepts de l'une ont pour point de départ et pour matière les notions de l'entendement, et par conséquent les perceptions de l'expérience; les déductions de l'autre ont pour principe l'analyse logique des concepts de la raison. D'ailleurs, l'idéalisme ne peut aller bien loin avec la raison et la dialectique seulement. Quand elles lui ont appris que l'être, en tant qu'être, est infini, absolu, nécessaire, universel, que Dieu et le monde ne sont pas deux ordres de substances séparées, que Dieu est l'Être conçu dans son unité universelle, et le monde l'Être perçu dans l'infinie variété de ses manifestations, elles n'ont plus rien à lui enseigner. Est-ce à cela que se réduit la science du monde? ou croit-on qu'il suffise de l'analyse et de la logique pour la tirer tout entière de ces deux ou trois conceptions rationnelles? La raison, l'analyse, la dialectique donnent *a priori* le cadre, la forme du système du monde. L'expérience seule peut en fournir la matière et la substance. L'idéalisme le sait, même l'idéalisme alexandrin, le plus hardi, le plus abstrait, le plus chimérique de tous les systèmes de ce genre. Si nous avions à faire une exposition détaillée de cette grande doctrine, il serait

curieux et intéressant de montrer un à un tous les emprunts faits à l'expérience par le néoplatonisme. On serait surpris de la part qu'il lui fait, et on aurait une fois de plus la preuve frappante qu'il n'est pas donné à l'esprit humain, je ne dis pas d'élever l'édifice de la science, mais d'en poser la première pierre, sans l'expérience. En efforts d'abstraction et de dialectique, les Alexandrins ont fait tout ce que peut le génie humain. Or il se trouve que ce qui résiste à l'épreuve de la critique, dans leur doctrine, a son fondement dans l'expérience. Tout le reste fait honneur à la subtilité de leur analyse, à la puissance de leur dialectique; on n'en peut rien dire de plus.

Le Savant. — Il semble que nous ayons trop beau jeu avec l'idéalisme de la philosophie ancienne, tant il s'éloigne des habitudes de la pensée et de la science modernes!

Le Métaphysicien. — Hé bien! voyons si l'idéalisme moderne soutiendra mieux l'épreuve de la critique. Descartes, Malebranche, Spinosa sont les premiers noms de cette philosophie. Ceux-ci ne sont ni des scolastiques enfermés dans les abstractions de l'école, ni des mystiques ensevelis dans l'extase du sanctuaire; ils sont au courant des découvertes, des idées et des choses de leur temps. Mathématiques, physique, histoire naturelle, toutes les sciences spéciales leur sont plus ou moins familières. Ici l'idéalisme est tout empreint des habitudes de la science moderne; il est riche de ses découvertes et de ses théories; il parle sa langue; il a pour organes les plus puissants génies dont s'honore la métaphysique depuis trois siècles. Il est donc dans les meilleures conditions pour fonder une science solide, si cela lui est possible. Voyons s'il y a reussi.

Le Savant. — Mais, avant d'aborder la critique de ces

grands hommes, remarquez-vous que vous avez oublié la métaphysique du moyen âge?

Le Métaphysicien. — Je ne l'oublie point, mais je passe outre. Non que je croie la scolastique indigne des recherches de l'historien. C'est un chapitre très curieux, des plus curieux peut-être de l'histoire de l'esprit humain travaillant dans le vide et sous le joug de la théologie. Scott Érigène, saint Anselme, saint Thomas, Albert le Grand, saint Bonaventure, maître Eckhard et beaucoup d'autres sont des esprits de premier ordre, qui, dans des temps et des conditions plus favorables à la pensée, eussent fait peut-être l'œuvre des Descartes, des Malebranche, des Spinosa, des Schelling, des Hegel. Il n'en est pas moins vrai que la philosophie scolastique n'est ni assez libre, ni assez originale pour engendrer ces œuvres indépendantes, personnelles et fécondes qu'on nomme des systèmes. Nous pouvons donc sauter de la philosophie alexandrine à Descartes, sans nous soucier des intermédiaires.

Le Savant. — Je ne vous arrête plus.

Le Métaphysicien. — Il y a deux choses à distinguer en Descartes, la méthode et la doctrine. La méthode, bien supérieure à la doctrine, a fait le tour du monde savant sans provoquer d'autres sentiments que l'admiration et l'adhésion universelles. La doctrine, admirable aussi, vraie en certains points, fausse en beaucoup d'autres, n'a pas rencontré la même faveur chez tous les esprits. Et cela devait être, la doctrine cartésienne n'étant qu'un nouvelle forme de l'idéalisme, plus rationnelle, il est vrai, et plus sage que les précédentes. Cette philosophie comprend les trois grands objets de la science : Dieu, l'âme humaine et le monde. Or il est facile de voir que, sur tous les points, elle demande beaucoup plus à la logique qu'à l'expérience. On sait comment

Descartes entend le problème de la science universelle : une seule vérité solide étant donnée, *aliquid fixum ac inconcussum*, en déduire tout le reste, par voie de raisonnement, comme une série non interrompue de conséquences plus ou moins directes. Descartes ne *compose* pas la science de faits multiples et divers, décrits, classés et généralisés ; il la *construit* d'abstractions, de définitions, de principes et de déductions. Et ce n'est pas uniquement aux sciences mathématiques qu'il applique ce procédé ; c'est à la métaphysique, à la psychologie, à la physique. Descartes n'était pas seulement un génie plein de force, excellant à manier les abstractions et les hypothèses ; c'était encore un esprit curieux et observateur. Il aimait les expériences et y réussissait. Mais il ne comprenait pas l'œuvre de la science à la manière de Bacon, de Newton et des savants modernes. Il était avant tout géomètre et appliquait à tout la méthode géométrique, aux sciences expérimentales aussi bien qu'aux sciences abstraites, sauf à soutenir, à confirmer, à vérifier ses raisonnements et ses hypothèses par des observations et des expériences. La vérité unique, principe générateur de toute la science, selon Descartes, c'est le *je pense, donc je suis*. Vous allez en voir sortir toute la psychologie rationnelle par une suite de déductions. Je pense, donc je suis. Mais que suis-je ? Suis-je un corps, terre, eau, air ou feu ? Non, puisque je ne sais même pas si tout cela existe. Je ne suis qu'en tant que je pense. Je ne suis donc que le sujet de la pensée, la substance pensante. Or, qui dit substance pensante dit substance simple, une, indivisible, identique, tous attributs qui sont les conditions nécessaires de la pensée. Et qu'est-ce qu'une substance une, simple, indivivisible, identique, sinon ce que tout le monde appelle *âme*, *esprit*, par opposition à cette substance multiple, com-

posée, divisible, variable qu'on nomme corps ou *matière?* Donc je suis une âme, un esprit, une substance spirituelle. Mais une telle substance, étant simple, ne peut périr par la dissolution des parties; donc elle est immortelle de sa nature. Elle ne pourrait finir que comme elle a commencé, par un acte spécial de la volonté et de la puissance divine. Enfin, puisque la substance spirituelle, une, simple, indivisible, identique, immortelle, a tous les attributs contraires de la substance corporelle, multiple, composée, divisible, variable, mortelle, il s'ensuit que l'âme ne peut avoir par elle-même aucune espèce de relations avec le corps, et que toute influence de l'âme sur le corps, ou du corps sur l'âme, ne peut avoir lieu qu'à l'aide d'un médiateur. Si ce n'est pas Descartes lui-même qui a dit cela, c'est le cartésianisne, qui ne faisait que presser les conséquences de la doctrine du maître.

Le Savant. — Il est évident que toutes ces propositions s'enchaînent étroitement et dérivent d'un seul principe : *je pense, donc je suis*. Quelle méthode et quelle vigueur! Nous autres savants, nous aimons cette manière de démontrer la vérité.

Le Métaphysicien. — Vous l'aimez à sa place, dans les sciences abstraites. Je doute qu'elle soit autant de votre goût dans les sciences expérimentales; et la psychologie est de ce nombre. Mais n'anticipons pas sur la critique et poursuivons l'ordre des déductions cartésiennes. La pensée, considérée dans son sujet, vient de donner à Descartes toute la psychologie. La pensée, envisagée dans son objet, va lui donner toute la théologie. L'objet de la pensée est l'idée. Descartes distingue, après d'autres, les idées *adventices*, les idées *factices* et les idées *innées;* mais il ne s'arrête qu'à cette dernière catégorie. Les idées *factices* n'ont point d'objet,

et sont de pures créations de notre esprit. Les idées *adventices*, auxquelles on assigne vulgairement pour objet les choses extérieures et corporelles, seraient de pures illusions si par hasard les choses elles-mêmes n'existaient pas. Or on sait que Descartes n'est nullement rassuré sur ce point, tant qu'il n'a pas trouvé une garantie dans la vérité théologique. Restent les idées *innées*, dont le caractère propre est de n'avoir point une origine extérieure, tout en ayant un objet. C'est là que Descartes trouve la donnée théologique. Parmi ces idées, il en est une, la notion du parfait, dont on ne peut contester ni l'existence ni la clarté. Or, si tout effet a une cause, et qu'il ne puisse y avoir plus dans l'effet que dans la cause, l'idée du parfait suppose nécessairement une cause, et une cause tout au moins adéquate à l'idée que s'en fait l'esprit. Donc il existe un être parfait. Descartes démontre encore l'existence de cet être par un argument qui a toujours semblé un paralogisme. L'idée de l'être parfait en suppose l'existence; car, s'il n'existait pas, il lui manquerait une perfection qui est la première de toutes; il ne répondrait donc pas à l'idée de l'être parfait; ce qui est contradictoire à la notion même qui sert de principe à l'argument.

Le Savant. — L'argument semble plus subtil que solide.

Le Métaphysicien. — Je le crains. Ce qui nous intéresse en ce moment, c'est l'art avec lequel Descartes sait tout déduire d'un seul principe. D'un acte de la pensée, de la notion du parfait il déduit l'existence de l'être parfait. Mais qui dit parfait entend la perfection dans tous les sens et dans tous les attributs, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité, la simplicité, la spiritualité, la puissance, l'intelligence, la

sagesse, la bonté, la justice, la providence parfaite. Et qu'on n'objecte pas à Descartes que la notion de perfection suppose l'existence de tous les attributs dont on a d'ailleurs démontré la nécessité. Il vous répondra avec toute son école qu'il est impossible de refuser à l'être parfait tous les attributs dont la privation impliquerait une imperfection, tels que l'immutabilité, la simplicité, la spiritualité, la puissance, l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, la providence. En un mot, comme un être a d'autant plus de perfection qu'il a d'être, il s'ensuit rigoureusement que l'être parfait possède tout l'être compatible avec sa perfection, et qu'il est aussi infini quant au nombre que quant à la qualité de ses attributs. Tel est le Dieu de la théologie cartésienne.

Le Savant. — Voilà en effet une construction admirable. Reste à savoir si elle est bien fondée.

Le Métaphysicien. — C'est là en effet la question. La physique cartésienne n'est pas construite avec moins d'art et de hardiesse. Vous savez que Descartes, ayant récusé le témoignage des sens dans son doute méthodique, se trouve fort embarrassé de démontrer l'existence du monde extérieur. Et comme d'ailleurs il a entrepris de tout déduire d'un principe unique, il lui faut aller de la pensée à la réalité sensible. Il y arrive, en effet non sans peine, et par un détour qui fait plus honneur à sa subtilité qu'à sa sagesse. Dieu étant doué comme l'être parfait en tout genre, il possède parmi ses attributs la suprême véracité ; il ne peut tromper l'homme, en le laissant croire à l'existence d'un monde qui n'aurait pas de réalité. Donc les phénomènes extérieurs ont un fond solide.

Le Savant. — La démonstration est en effet tirée d'un peu loin.

Le Métaphysicien. — Enfin l'existence du monde établie, Descartes en cherche les principes. Rien de plus ingénieux, de plus élégant, de plus hardi que cette philosophie de la Nature. Nouvel Archimède, Descartes ne demande que deux choses pour créer le monde, la matière et le mouvement. L'essence de la matière est l'étendue, de même que l'essence de l'âme est la pensée. Descartes va plus loin; il en fait la matière elle-même. Mais la matière, une fois réduite à l'étendue, exclut toute limite et toute interruption. D'où il suit que le monde est non-seulement sans bornes, mais encore sans lacune et sans vide. La matière ou l'étendue continue est divisible à l'infini. Car toute étendue, si petite qu'elle soit, peut toujours être conçue comme ayant des parties. La matière, n'étant que l'étendue, est nécessairement homogène, c'est-à-dire substantiellement identique sous toutes ses formes. Les trois principales qu'elle affecte, la terre, l'air, le feu ne diffèrent que par l'inégalité des parties de la matière qui les composent. Ces formes élémentaires avec leurs degrés divers de mouvement, avec leur mélange en diverses proportions, expliquent l'infinie variété des êtres dont l'univers se compose. Quant au mouvement, c'est une simple propriété, et non une substance comme l'étendue. La matière, inerte de sa nature, reçoit le mouvement d'une cause étrangère immatérielle. Ce premier moteur, qui est Dieu, est la source de toute quantité de mouvement. Les causes secondaires, les êtres créés peuvent diriger le mouvement, mais non en augmenter ou en diminuer la quantité. La quantité de mouvement étant invariable, jamais dans aucun choc, aucune combinaison des corps, il ne se perd ni ne se crée de mouvement. Tout cela n'est qu'une série de conséquences tirées de la notion de la substance matérielle

réduite à l'abstraction de l'étendue. Les grandes lois de la mécanique ne sont également qu'une déduction logique de certains attributs de Dieu, vérifiée, il est vrai, jusqu'à un certain point par l'expérience. Étant posé *a priori* le principe que Dieu est immuable et simple dans sa création comme dans sa nature, Descartes en conclut : 1° que chaque chose doit persévérer dans son état, jusqu'à ce qu'une cause nouvelle survienne qui le détruise ; 2° que chaque partie de la matière doit tendre à se mouvoir en ligne droite ; 3° qu'un corps qui en rencontre un autre doit perdre son mode, mais non sa quantité de mouvement. Les sept lois secondaires qui complètent la mécanique de Descartes ne sont que des applications de ces trois lois générales?

Le Savant. — Et l'hypothèse des tourbillons?

Le Métaphysicien. — Le mot dit assez que Descartes n'est pas allé chercher sa théorie dans l'expérience. C'est l'application la plus géométrique des principes énoncés ci-dessus. Tout étant plein, le mouvement imprimé par Dieu à la matière a dû se communiquer à toutes ses parties. Toutes alors, en vertu de la seconde loi du mouvement, se sont ébranlées pour se mouvoir en ligne droite. Mais bientôt, gênées dans cette direction par leur mutuelle action et réaction, elles ont dévié du mouvement rectiligne au mouvement circulaire. De là la loi des *tourbillons*. Emportées par ce mouvement, la plupart des particules matérielles brisent leurs angles et s'arrondissent dans leur frottement les unes contre les autres. Elles forment la matière de l'air et du feu, et réunies au centre du système, constituent les immenses globes liquides qui sont les soleils ou les étoiles fixes. Celles qui, à cause de leur masse serrée, ont résisté au choc, forment la matière compacte et solide des planètes.

Quant à cette sorte de poussière matérielle qui jaillit du frottement et du choc des particules en contact, elle forme la matière éthérée qui devient l'agent dispensateur de la lumière et de la pesanteur pour tous les systèmes que Descartes appelle *tourbillons*. La cosmologie cartésienne est trop connue pour qu'il soit nécessaire de descendre aux détails. Il suffit d'en avoir montré l'esprit et la méthode. D'ailleurs Descartes nous livre naïvement son secret. « Je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes et de parler de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poëtes en puissent feindre, et que par après il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la Nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies. Ainsi, premièrement je décrivis cette matière et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme ; car même je supposai expressément qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose dont la connaissance ne fût si naturelle à nos âmes qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer. De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la Nature, et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait crée plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela, je montrai

comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux ; comment cependant quelques-unes de ces parties devaient composer une terre, et quelques-unes des planètes et des comètes, et quelques autres un soleil et des étoiles fixes. » (*Discours sur la méthode*, V^e partie.) Il est impossible d'énoncer plus clairement les procédés de cette philosophie tout idéaliste qui conçoit et construit *a priori* le système de la Nature, au lieu de le prendre tel qu'il est, de l'étudier d'abord sauf à l'expliquer.

Le Savant. — Je vous avoue que cette simplicité géométrique, qui brille dans toutes les parties de la philosophie cartésienne, ne me séduit pas du tout. J'ai peine à comprendre le grand succès qu'elle a obtenu au XVIIe siècle.

Le Métaphysicien. — N'oubliez pas qu'elle a succédé à la scolastique du moyen âge et aux essais informes de la philosophie des XVe et XVIe siècles. D'abord, c'était rendre un bien grand service à la science que de lui restituer son éternel *criterium* de certitude qu'elle avait perdu depuis l'antiquité. Dans ce labyrinthe de doctrines confuses, où la dialectique, la théologie, Aristote, Platon et l'antiquité se disputent l'empire, le principe de l'évidence apparut comme la lumière au sein du chaos. Ce fut le *fiat lux* du monde de la pensée, au sortir des ténèbres de la scolastique. En ce sens, Descartes fut le promoteur de la science moderne ; et quand il n'aurait d'autre titre que sa méthode, cela suffirait pour comprendre l'admiration et l'engouement de son siècle. Au moment où Descartes annonça sa réforme, il ne s'agissait pas seulement de refaire une science mal faite ; il fallait avant tout refaire l'éducation encore plus mal faite de l'esprit hu-

main. C'est à quoi était merveilleusement propre la méthode cartésienne, et cela par ses défauts presque autant que par ses qualités. Sauf un petit nombre de règles générales qui conviennent à toutes les sciences, aussi bien aux sciences expérimentales qu'aux sciences abstraites, cette méthode, considérée dans le détail de ses règles et de ses applications, est essentiellement géométrique et ramène toutes les recherches scientifiques, même les questions de fait, à des problèmes de raisonnement. Or le premier besoin de l'esprit humain, à cette époque, était de savoir se conduire, d'habituer à la lumière de la vérité ses pauvres yeux accoutumés aux ténèbres de la scolastique, ou au demi-jour de l'antiquité mal comprise. Rien de plus efficace pour une telle œuvre qu'une méthode qui traite tout en problèmes, réalités et abstractions, physique et géométrie, psychologie et métaphysique; simplifiant toujours les choses pour les expliquer, enchaînant toutes les vérités d'une science à une vérité unique ou à un très petit nombre de vérités premières évidentes par elles-mêmes, dont la lumière enveloppe et éclaire tout le système. Ordre et clarté, deux mérites essentiels de la méthode cartésienne, qui répondent aux deux premiers besoins de la pensée humaine, nourrie jusque-là d'idées incohérentes et obscures.

Le Savant. — Rien de plus vrai. Je comprends l'engouement des esprits pour la méthode. Mais la doctrine?

Le Métaphysicien. — La doctrine n'a peut-être pas la même valeur. Ce qui est certain, c'est qu'elle est une parfaite application de la méthode. Descartes a donné tout à la fois le précepte et l'exemple; il a pratiqué admirablement, dans ses *Méditations*, dans ses *Principes de philosophie*, dans ses recherches sur les questions de physique et de ma-

thématiques, les règles qu'il a posées dans le *Discours sur la méthode*, et développées dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Voilà ce qui devait séduire les contemporains, jusqu'à leur faire oublier que toutes les questions ne sont pas de même ordre, et ne peuvent être traitées avec le même succès par une méthode uniforme. Ce qui plut, ce qui enleva les suffrages dans la philosophie de Descartes, ce fut sa clarté, sa simplicité, l'ordre merveilleux de ses constructions, l'enchaînement rigoureux de ses déductions. Ce chef-d'œuvre de logique n'était peut-être pas un monument bien solide de la vérité philosophique; mais c'était alors l'idéal de la science pour les esprits avides par-dessus tout d'ordre et de lumière. Convenez qu'il faudrait être bien difficile pour ne pas trouver, sous ce double rapport, pleine satisfaction dans la philosophie cartésienne. Toutes les vérités de chaque science ramenées à un petit nombre de principes, et ces principes eux-mêmes déduits d'un seul axiome, peut-on imaginer un système plus simple, plus parfait dans le sens logique du mot?

Le Savant. — Impossible. Mais nous autres savants, plus préoccupés encore de la vérité que de l'ordre et de la clarté de la science, pouvons-nous voir autre chose que des châteaux de cartes dans ces hardies et ingénieuses constructions sans base et sans matière? Que la méthode cartésienne convienne à toutes les sciences qui ne sont que des déductions de quelques définitions, ou des applications de quelques formules posées *a priori*, je le crois aisément. Par ses belles recherches sur la géométrie et l'optique, Descartes a montré tout à la fois la puissance de sa méthode et la vigueur de son génie. Les géomètres et les dialecticiens ne sauraient trop étudier et pratiquer ses règles et ses procédés. Mais

qu'a de commun cette méthode avec les sciences expérimentales et descriptives? Est-ce que la science de la nature et la science de l'homme, l'histoire naturelle, l'histoire proprement dite et la psychologie se déduisent par des raisonnements ou se construisent par des hypothèses? Est-ce que la réalité peut être traitée comme un problème de géométrie ou de mécanique qu'on simplifie à volonté, en faisant abstraction de telles ou telles données? La méthode des sciences expérimentales et descriptives est juste l'inverse de celle des sciences abstraites. Tandis que celles-ci vont du simple au composé, celles-là procèdent du composé au simple. Pour les premières, il s'agit toujours, comme l'a dit Descartes, de trouver un principe évident ou un petit nombre de principes tels, desquels on puisse déduire, par une série de démonstrations, toutes les vérités dont se compose la science. Pour les secondes, rien de pareil. Le point de départ étant une réalité plus ou moins étendue, plus ou moins complexe, plus ou moins multiple, mais jamais simple ni susceptible de simplification, le procédé consiste à décomposer, à observer, à expérimenter, à décrire, à classer cette réalité, sauf à l'expliquer ensuite, si cela est possible, c'est-à-dire à la ramener à un petit nombre de faits simples, de lois générales ou de types primordiaux. Dans ces sciences, il n'y a pas moyen de se passer de l'observation, de l'analyse et de l'expérience; l'hypothèse est un procédé aussi dangereux qu'impuissant. La réalité s'observe et ne se déduit pas; la Nature se laisse saisir, mais non deviner. Que nous apprend une telle méthode de l'homme, de ses facultés, de ses opérations, de ses passions, après les belles déductions de Descartes? Rien ou presque rien. Car, en vérité, je ne puis voir une science, ni

même les données premières d'une véritable science psychologique dans ces deux ou trois abstractions de la pensée, de la substance pensante, simple, immatérielle, distincte et indépendante de toute substance matérielle? Que nous apprend-elle de la Nature, de ses phénomènes, de ses lois, de ses types, de ses innombrables propriétés? Quelques faits, quelques lois, quelques propriétés purement mécaniques, avec lesquels elle essaye violemment d'expliquer la vie universelle, le monde de la physique, de la physiologie et de l'histoire naturelle, comme de la mécanique. Et l'expérience a prouvé que cette mécanique abstraite et toute géométrique n'explique rien, ni la sensibilité, ni la vie, ni l'organisation, ni la simple composition des êtres, ni même le mouvement élémentaire, le mouvement dans l'espace, dont une force naturelle et universelle, l'attraction, détermine la direction.

Le Métaphysicien. — Vous abusez un peu de la supériorité de vos méthodes et de vos sciences, vous autres savants du XIXe siècle, pour écraser ces premiers essais de philosophie naturelle. Comme les défauts sautent aux yeux, on est moins frappé des mérites; mais vous les comprendrez, si vous vous reportez à l'époque où parurent les *Principes de philosophie*. Le domaine de la philosophie naturelle était encore tout encombré de principes scolastiques et théologiques, *causes efficientes*, *causes finales*, *formes potentielles*, *vertus secrètes*, *idées*, *archétypes*, etc., empruntés sans intelligence au péripatétisme, au platonisme, et appliqués sans discernement à l'explication des phénomènes de la Nature. La méthode et les principes du cartésianisme ont définitivement purgé le champ de la science de toutes ces entités métaphysiques, de toutes ces abstractions réalisées contre lesquelles

Bacon, Hobbes et Gassendi avaient déjà protesté, et que notre illustre Molière livrait au ridicule, dans le *Malade imaginaire*. Certes, la méthode géométrique, appliquée à la physique, n'est pas la meilleure possible; nous en verrons tout à l'heure les inconvénients. Mais elle vaut encore beaucoup mieux que les méthodes scolastiques, théologiques ou mystiques, qui compliquaient la réalité et la Nature par leurs explications, loin de la simplifier. D'ailleurs, si la méthode géométrique n'est pas applicable à toutes les parties de la philosophie naturelle, il en est une du moins à laquelle elle convient dans une certaine mesure. Vous pourriez dire, vous autres savants, combien la mécanique, l'astronomie et la physique ont gagné à l'emploi des formules géométriques. C'est à l'aide de ces formules que les sciences physiques ont pu généraliser, étendre, coordonner les résultats de l'observation et de l'expérience.

Le Savant. — En effet. Mais alors l'arithmétique, la géométrie et l'algèbre opèrent sur des données expérimentales, et non sur de simples abstractions, comme l'ont fait Descartes et son école.

Le Métaphysicien. — J'en conviens. Mais toujours est-il que, cette condition une fois remplie, la méthode des sciences abstraites a son emploi dans les sciences de la Nature. Voyez comme elle a aidé le génie des Copernic et des Kepler réduits à suppléer par l'hypothèse à l'expérience qui leur faisait défaut. C'est la géométrie et l'imagination qui ont créé le nouveau système astronomique, et trouvé les lois des corps célestes. Voyez comme elle a bien servi Descartes lui-même dans ses recherches sur la mécanique et sur l'optique. Au lieu des notions abstraites de l'étendue et du mouvement, dont il pouvait tout au plus tirer la mécanique, donnez au

génie mathématique de Descartes la loi de l'attraction universelle et les autres grands phénomènes mécaniques, astronomiques et physiques révélés par l'observation, vous auriez eu peut-être le *Système du monde* et la *Mécanique céleste* à la place des *Tourbillons*. Tout au moins vous eussiez eu de solides théories, et non des hypothèses ingénieuses contredites par l'expérience. En tout cas, n'oublions pas que Descartes a ouvert la voie à Newton, à Buffon, à Laplace, à Poisson, à Ampère, à tous les grands physiciens et géomètres de la science moderne, qui n'ont fait qu'appliquer aux données de l'expérience les procédés de la méthode cartésienne. Si les résultats sont tout autres, c'est que le point de départ est différent?

Le Savant. — Il y a en effet une distinction capitale à faire dans les phénomènes de la Nature. S'il en est qui, par leur complexité, leur subtilité, leur variabilité, échappent à toute mesure arithmétique ou géométrique, comme les phénomènes de la vie, de la sensibilité et de la pensée, il en est d'autres qui tombent sous les lois du calcul : ainsi le mouvement proportionnel aux masses, les mouvements célestes, la pesanteur, la lumière, le son et tous les phénomènes dont traitent la mécanique, l'astronomie, la physique elle-même, surtout dans sa partie la plus générale. Ces phénomènes sont simples, uniformes, universels, par conséquent faciles à réduire en formules. C'est ce qui fait que les sciences qui en traitent ont un caractère de simplicité, d'exactitude et de rigueur qui les rapproche des sciences mathématiques pures, et qu'elles peuvent, dans une certaine mesure, en emprunter les procédés et les formules. Je comprends que la méthode cartésienne, avec ses procédés de simplification, de déduction et d'enchaînement, convienne à ces sciences,

dont l'expérience fournit sans doute les premières données, mais dont le calcul fait surtout les frais. Là en effet la science ne se compose pas laborieusement de faits nombreux observés et classés; elle se *construit* proprement par le raisonnement et le calcul, sur un petit nombre d'observations et de définitions. En ce sens, je dois reconnaître que Descartes a préparé les rapides progrès et les magnifiques développements de la physique mathématique, et qu'il est le précurseur de tous les savants que vous venez de nommer. Mais, sauf la physique mathématique, je persiste à trouver que la méthode cartésienne est fausse, dangereuse dans son application universelle, et que la physique expérimentale, l'histoire naturelle et la psychologie ne peuvent que s'en fort mal trouver.

Le Métaphysicien. — Nous sommes d'accord. Reste la théodicée, science rationnelle s'il en fût, et qui n'est qu'une suite de propositions déduites d'un très petit nombre de *conceptions* premières. Je dis conceptions et non pas notions, car c'est par là seulement que la théodicée se distingue des autres sciences abstraites, géométrie ou mécanique. Du reste, les idées de l'*être*, de l'*infini*, du *parfait*, de l'*universel*, de l'*absolu*, jouent exactement le même rôle dans la théologie que les notions du nombre, de l'étendue et de la figure dans les mathématiques. Toute la science se tire des unes comme des autres, par voie de raisonnement. La théologie n'est qu'une mathématique supérieure, toute *intelligible*, dirait Platon, toute rationnelle, disons-nous, dans laquelle les données premières sont des concepts de la raison, au lieu de notions de l'entendement. C'est assez dire que la théodicée rentre dans la méthode cartésienne. J'avoue même n'avoir jamais compris les répugnances des théologiens

pour l'exposition géométrique des idées de cette science. Si l'exemple de Spinosa a été peu encourageant, cela tient à ce qu'il a exposé, à la façon des géomètres, la science tout entière : physique, psychologie, morale, politique, toutes sciences dans lesquelles la clarté des idées et des démonstrations tient beaucoup plus aux développements et aux analyses qu'aux définitions. S'il eût borné à la théologie l'application de sa méthode, il eût été dans son droit et n'eût fait que rendre plus sensible la rigueur de ses déductions. Quant à Descartes, qui ne pousse pas jusque-là l'application de la méthode géométrique, sa manière de procéder dans la question théologique nous paraît tout à fait légitime. C'est de l'idée de Dieu bien définie que doivent se déduire ses vrais attributs et ses rapports avec le monde. Le tout est de bien assurer le principe ; le reste n'est plus qu'une opération logique. Si la théodicée de Descartes est contestable, la faute n'en est pas à la méthode, mais aux données premières sur lesquelles elle opère pour construire son édifice.

Le Savant. — J'avais cru jusqu'ici, sur la foi il est vrai de nos métaphysiciens, que la théodicée était la plus solide partie de la philosophie cartésienne. Serait-ce encore un préjugé ?

Le Métaphysicien. — Je le crains. La méthode est excellente ; mais le principe m'a toujours semblé vicieux. C'est, comme vous le savez, sur la notion de l'être parfait que repose toute cette construction. Or, des deux arguments par lesquels Descartes essaye de démontrer l'existence de l'être parfait par son idée, aucun ne me semble rigoureux. Le premier conclut de l'idée à l'existence, par cette raison que l'existence est la première des perfections, et que si on la re-

tranche de la notion de l'être parfait, cette notion n'est plus la notion complète qui sert de point de départ à la démonstration. Il n'est personne aux yeux duquel ne saute le sophisme. Existence et perfection sont des idées qui n'ont rien de commun. *Perfection* est un mot qui s'applique aux attributs ou qualités d'un être considéré dans son essence, dans son *idée*, comme dirait Platon, abstraction faite de son existence. Nous avons dans l'esprit beaucoup de types de perfection qui ne supposent pas nécessairement l'existence, et que même nous savons sans objet possible dans la réalité. Je sais bien que Descartes fait une distinction juste entre ces créations de notre imagination et les conceptions rationnelles et nécessaires, dont le propre est d'impliquer l'existence même de leurs objets. Mais d'abord la notion du parfait, conçu comme tel, ne nous semble pas rentrer dans cette catégorie. C'est une simple généralisation des notions diverses de types déterminés, à laquelle il n'est pas du tout nécessaire ni même possible d'attribuer un objet. Quant aux conceptions de l'infini, de l'absolu, de l'universel, c'est tout autre chose; elles sont véritablement nécessaires, et ne permettent pas de séparer l'essence de l'objet qu'elles expriment de son existence. Mais cette existence ne se conclut pas de l'idée par un raisonnement; elle se pose *a priori* avec non moins d'autorité et de certitude que l'idée elle-même, dont elle est inséparable. Vous concevez l'infini, l'absolu, l'universel, Dieu, comme une existence nécessaire, et non comme une essence pure, un type, une idée de votre esprit. Cela suffit. Ne cherchez pas par raisonnement ce que la raison vous donne tout d'abord, et ce que le raisonnement ne vous donnera jamais.

Le Savant. — Cela m'a toujours semblé si évident que je

n'ai jamais compris l'insistance de Descartes et de ses partisans. L'autre argument a paru plus solide.

Le Métaphysicien. — Il a paru en effet, mais il ne l'est peut-être pas davantage. J'ai l'idée du parfait. Or cette idée ne peut venir d'un être imparfait, humanité ou Nature. Autrement il y aurait plus dans l'effet que dans la cause. Donc l'idée du parfait ne peut venir que d'un être parfait réellement existant. Ce raisonnement fort ingénieux n'est fondé que sur une fausse assimilation du rapport de l'effet à la cause au rapport de l'idée à l'objet. Nos idées sont des actes dont l'esprit est l'unique cause. Elles n'impliquent donc pas leurs objets comme l'effet implique la cause. Il est beaucoup de ces objets qui n'existent que dans l'esprit : exemple, tous les types correspondant aux notions de l'entendement, indépendamment des créations fantastiques de l'imagination ; et par parenthèse l'idée du parfait nous semble dans ce cas. Quant aux idées rationnelles de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'être, si elles impliquent l'existence de leurs objets, c'est en vertu de leur nécessité, et nullement d'un rapport de causalité. Je crois à l'infini, à l'absolu, à l'universel, non comme à la cause, mais comme à l'objet nécessaire de mon idée, et parce que la non-existence de cet objet implique contradiction. Il y a là une intuition immédiate de la raison, et non une déduction de la logique.

Le Savant. — Je vois le vice des deux arguments de Descartes : conclusion fausse d'un principe vrai.

Le Métaphysicien. — C'est aussi le vice de tous les arguments qui ont pour but de démontrer l'existence des objets de nos conceptions rationnelles. Nos scolastiques et nos logiciens ont beau faire, l'esprit ne va pas de l'idée à l'objet

par la voie du raisonnement; il ne conclut pas l'existence des objets; il la pose *a priori*, en vertu d'une invincible nécessité. Donc toute preuve de l'existence de Dieu est fausse, comme preuve. Avant même de la soumettre à la critique, comme nous venons de le faire pour les arguments de Descartes, on peut être sûr qu'elle cache un vice radical. Du moment qu'une chose ne se démontre pas, la dialectique, qui entreprend l'impossible, est fatalement condamnée au sophisme.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Je vais plus loin pour Descartes. Selon une opinion reçue aujourd'hui dans la critique, le fond de ces arguments serait aussi solide que la forme en est vicieuse. Il faudrait, tout en renvoyant les raisonnements à la scolastique, garder précieusement les idées comme des vérités immortelles qui auraient leur racine indestructible dans l'esprit humain. Je voudrais partager cette confiance. Mais l'analyse le permet-elle? Quel est le fond des démonstrations de Descartes? L'idée d'un être parfait. Avons-nous réellement l'idée de cet être, et cette idée a-t-elle le même caractère de nécessité que certaines idées rationnelles bien connues? Voilà la première question à décider. Il est impossible de faire un pas dans la théodicée, avant de s'être bien assuré de ce point de départ. Descartes pose d'autorité son idée de l'être parfait, comme une notion parfaitement claire et évidente par elle-même. Il se trompe en cela. C'est une notion très abstraite et très obscure, ayant grand besoin d'analyse et de définition pour être bien comprise et bien appliquée. Il n'en est pas du tout de l'idée de l'être parfait comme de l'idée de l'être infini, ou de l'être nécessaire, ou de l'être absolu, ou de l'être universel. Toutes ces con-

ceptions ne sont pas seulement claires par elles-mêmes ; elles sont nécessaires, et comme telles, impliquent forcément l'existence de leurs objets. C'est donc une base très solide pour les déductions et les constructions de la théologie. L'idée de l'être parfait est-elle dans ce cas?

Le Savant. — Il le semble, puisque, dans le langage de la métaphysique cartésienne, infini et parfait paraissent synonymes.

Le Métaphysicien. — C'est-à-dire que Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet et toute l'école emploient le mot d'*infini* constamment dans le sens de *perfection*. Mais en cela, la langue philosophique de l'antiquité me semble plus conforme à l'usage et à l'étymologie. Les anciens non-seulement distinguaient, mais opposaient invariablement les deux mots, faisant du premier le synonyme d'imparfait. Quoi qu'il en soit, la philosophie peut bien assigner aux mots le sens qui lui convient, pourvu qu'elle prévienne ses lecteurs; mais elle ne peut supprimer pour sa convenance les distinctions réelles entre les choses. Les notions d'infini et de parfait appartiennent à des catégories différentes; la première à la catégorie de la quantité, la seconde à la catégorie de la qualité. On dit une étendue, un nombre fini ou infini; mais on dit une qualité, une vertu, une faculté parfaite ou imparfaite. Ces deux notions sont donc essentiellement distinctes. Ni la philosophie ancienne ni le cartésianisme ne peuvent rien contre cette distinction. Ne faisons donc pas intervenir, dans la question qui nous occupe, la notion proprement dite de l'infini. Quel que soit le langage de l'école cartésienne, il ne s'agit réellement dans sa théodicée que de la conception du parfait, Dieu y étant conçu avant tout comme un pur esprit en dehors du temps et de l'espace. Or

je ne trouve pas à cette conception le même caractère d'évidence et de nécessité qu'aux conceptions de l'infini, du nécessaire, de l'absolu et de l'universel. Si nous demandons à Descartes ce qu'il entend par la notion d'un être parfait, il nous répondra que c'est la notion d'un être dont le caractère, l'essence propre est la perfection. Les autres êtres sont caractérisés et définis par certaines propriétés, certaines formes, certaines substances; Dieu seul ou l'être parfait peut se définir par ce simple mot, perfection. Mais ici commence la difficulté. La définition de Descartes, très claire pour un grammairien, est très obscure pour un métaphysicien. Parfait est un mot qui en suppose un autre. Comme le mot infini, il exprime un attribut de l'être, non l'être lui-même. Qu'est-ce que l'infinité, sans une quantité infinie? Qu'est-ce que la perfection, sans une qualité, une essence parfaite, dirons-nous également? La notion du parfait n'est donc par une notion première, par laquelle la théologie puisse débuter. Elle suppose tout au moins la notion de la substance, dont elle ne désigne qu'un attribut. Spinosa nous semble bien plus logique que Descartes; il faut poser d'abord la notion de l'être infini, nécessaire, absolu, universel pour s'élever ensuite à l'être parfait, si cela est possible.

Le Savant. — Comment, si cela est possible? Est-ce que vous en douteriez?

Le Métaphysicien. — C'est l'analyse qui nous montrera ce que nous pouvons espérer à cet égard. Toujours est-il qu'en débutant par la notion de l'être parfait, la théologie commence par les ténèbres.

Le Savant. — L'idée de la perfection est pourtant une notion qui semble bien claire.

Le Métaphysicien. — Distinguons. Autre chose est la perfection relative; autre chose est la perfection absolue, la perfection en soi. Autant l'une est claire, autant l'autre est obscure. Ce que nous appelons perfection relative se rapporte toujours à un type déterminé. Il y a la perfection de telle ligne, de telle forme, de telle couleur dans le monde physique; de telle qualité, de telle vertu, de telle faculté dans le monde moral. Le règne minéral, le règne végétal, le règne animal, le règne *humain* ont, chacun, leur genre de perfection; et chaque règne comprend une variété d'espèces qui ont, chacune, leur type de perfection. Autant de types, autant de perfections différentes. Rien de plus net, de plus précis que la notion de perfection ainsi comprise. C'est une simple notion de l'entendement, dont l'objet abstrait et purement idéal n'en est pas moins très facile à déterminer, puisqu'il correspond toujours à telle ou telle réalité perçue par l'expérience.

Le Savant. — Ceci se comprend. Quant à cette prétendue perfection absolue dont parlent vos métaphysiciens idéalistes, qu'on ne peut ni définir ni rapporter à un type déterminé, j'avoue qu'elle m'a toujours semblé un pur mot.

Le Métaphysicien. — Vous allez un peu loin. Il est clair que la conception de perfection absolue a ceci de propre qu'elle ne répond à aucun objet déterminé ni défini, réel ou idéal. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'elle diffère essentiellement de toutes les notions qui ont pour objet tel ou tel type déterminé? Or, outre les notions de l'entendement, il y a les conceptions de la raison. On n'a donc pas prouvé qu'une abstraction n'est qu'un mot, quand on ne peut la ramener à un objet de la sensibilité ou de l'entendement. Ne pourrait-elle pas être une loi de l'esprit, une nécessité

logique, comme les conceptions de l'être, de l'infini, de l'absolu, de l'universel? C'est ce qui semble hors de doute. Si en effet la perfection absolue n'était qu'un mot, comment aurions-nous l'idée de comparer entre eux les divers types de perfection? De quel droit et à quel titre prononcerions-nous la supériorité d'un type sur l'autre, de la plante sur la pierre, de l'animal sur la plante, de l'homme sur l'animal? Je sais bien qu'une certaine école de critique, dans l'art et la littérature, trouve cette comparaison arbitraire, et, pour juger de la beauté et de la perfection, s'enferme dans le principe des types et des genres sans jamais vouloir s'élever à un idéal absolu qui lui permette d'établir une échelle de perfection entre les êtres du monde réel. Mais cette école contredit l'expérience et le sens commun. Nous rapportons sans doute chaque individu à son type, pour en apprécier au juste le degré de beauté ou de perfection, relativement aux autres individus d'une même classe. Mais notre esprit va plus loin : il juge aussi du degré de perfection des types comparés entre eux. Il juge la beauté de la plante supérieure à celle de la pierre, la beauté de l'animal supérieure à celle de la plante, la beauté de l'homme supérieure à celle de l'animal; il préfère la beauté morale à la beauté physique. Quand un philosophe de l'antiquité a dit : *la vertu brille d'un plus vif éclat que l'étolie du matin* (1), il n'a fait que traduire en une magnifique image le sentiment de tous. La comparaison des types et des genres est un fait constant, universel, qu'on ne peut nier et qui n'est explicable que par une certaine conception de la perfection absolue. Remarquez que je dis conception, et non pas notion; car je reconnais avec vous que cette idée n'a pas d'objet déterminé.

(1) Plotin, *Ennéades.*

Ce n'est ni un type, ni un archétype qui puisse être défini, sinon représenté, à l'instar des types de la perfection relative. Mais enfin c'est plus qu'un mot, puisque nous ne pouvons comparer les types entre eux qu'à la lumière de cette conception.

Le Savant. — Qu'est-ce donc en définitive?

Le Métaphysicien. — Une loi de l'esprit plutôt qu'une idée proprement dite, une nécessité logique qui ne permet pas à la pensée de s'arrêter dans la catégorie de la qualité, pas plus que dans celles de la quantité, de la relation et de l'existence. Tous les types de perfection nous sont donnés par l'entendement opérant sur les données de l'expérience, depuis le type le plus matériel jusqu'au type le plus spirituel, l'*esprit* pur, l'intelligence. Notre raison les compare, les juge tous, en marque les défauts, les lacunes. Avec quoi le fait-elle? Est-ce avec un archétype invisible, conçu *a priori*, non révélé par l'expérience? Les écoles idéalistes l'ont toujours affirmé, sans jamais le montrer. Il n'y a point de notion ni même de conception de types ou d'archétypes *a priori*, comme on dit dans l'école; c'est l'expérience qui révèle tout idéal à l'entendement, à propos des réalités individuelles. Seulement l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne peut pas plus s'arrêter à un type déterminé, si complet qu'il soit, qu'à une réalité quelconque, si belle qu'elle nous apparaisse; et qu'il faut monter toujours dans l'échelle des types, comme dans celle des quantités, des relations et des substances, sans pouvoir atteindre à un dernier terme qu'il sait ne pas exister.

Le Savant. — S'il en est ainsi, et je le crois, nous sommes bien près de nous entendre. Je renonce volontiers à mon *nominalisme*, pourvu que la métaphysique me fasse grâce

de son *réalisme*. Il est bien convenu entre nous que le concept de la perfection absolue n'est ni une idée positive, ni une pure abstraction verbale, mais une loi de l'esprit. Mais alors, que devient la théologie cartésienne, fondée tout entière sur la vérité objective de la notion de l'être parfait?

Le Métaphysicien. — C'est où j'en voulais venir. A mon sens, Descartes s'est trompé sur la nature de cette idée, à laquelle il assigne un objet déterminé. Le principe cartésien est une simple *conception* de l'esprit, et non une *notion* proprement dite Non-seulement cette conception n'implique pas l'existence de son objet; mais, à vrai dire, elle n'a pas d'objet qui lui soit propre. Cet Être parfait, dont l'idée semble à Descartes si claire et si riche, n'est qu'une abstraction vide, faute d'un type qui lui serve de sujet.

Le Savant. — Je ne saisis pas bien le sens de ces derniers mots.

Le Métaphysicien. — Je veux dire que parler de perfection et d'Être parfait comme le fait Descartes, sans rapporter cet attribut à un sujet déterminé, c'est n'offrir à l'esprit aucun objet auquel il puisse se prendre. On croit avoir tout dit quand on a défini l'Être parfait l'Être qui a pour essence propre la perfection. Cette définition, au fond, n'éclaircit ni ne définit rien. Il en est de la perfection comme de l'infinité; ce sont des attributs qu'on ne peut bien comprendre et bien définir qu'autant qu'on ne les sépare pas de leurs sujets. Quelle idée vous ferez-vous de l'infinité sans la quantité? De même, quelle idée pouvez-vous vous faire de la perfection sans une qualité ou une nature définie? Donc l'idée d'un Être parfait est une idée sans objet, même intelligible, tant que l'attribut qu'elle exprime n'est pas rapporté à un

sujet déterminé. Quand Descartes aura trouvé un type pour son Être parfait, l'Esprit pur, je suppose, alors il me sera possible de m'en faire une véritable idée, et de lui assigner un objet. Mais il aura beau nous répéter que l'essence de cet Être étant la perfection, on a tout dit quand on l'a défini l'Être parfait. De quelle perfection s'agit-il? Il y en a de tous les genres, et qu'il est impossible de réunir dans un même sujet. Il faudra en exclure les perfections corporelles, sous peine de contradiction. Cet Être parfait ne pourra donc être conçu comme un type universel de toutes les perfections. Ce sera, j'imagine, la perfection d'un pur Esprit.

Le Savant. — Mais il me semble entendre tous les cartésiens vous répondre en chœur que, du moment que vous déterminez l'idée de l'Être parfait, vous lui ôtez son caractère de nécessité; que le Dieu esprit est le vrai sans doute, attendu que la plus grande perfection est dans l'esprit, mais qu'il n'est plus, en tant qu'esprit, l'Être nécessaire dont la simple idée implique l'existence; que cette notion du Dieu esprit est une conclusion, non une idée première, comme la conception de l'Être parfait.

Le Métaphysicien. — Les cartésiens ont parfaitement raison. La conception de l'Être parfait, en tant que parfait, est nécessaire en un sens, tandis que la notion d'un Dieu esprit, ou d'un Dieu conçu sous un type quelconque déterminé, n'entraîne pas de prime abord l'existence même de son objet. Ce dernier point est l'œuvre d'une démonstration. Il faut choisir entre une conception nécessaire, mais sans objet définissable, et une notion répondant à un type déterminé, mais n'ayant aucun caractère de nécessité. Descartes a certainement ses raisons pour ne poser tout d'abord *a priori* que la notion de l'Être parfait. On pourrait, avant

démonstration, lui contester le Dieu esprit, le Dieu intelligence, le Dieu Nature, le Dieu quelconque, conçu sous un type déterminé ; on ne peut lui contester le Dieu être parfait, du moins dans un certain sens que nous venons d'expliquer. Mais alors, qu'il se résigne à ne voir dans son principe qu'une conception sans objet propre, une simple loi de l'esprit qui l'emporte au delà de tous les types de perfection contenus dans la catégorie de la qualité, sans le fixer jamais à un type ou archétype définissable.

Le Savant. — Si je vous comprends bien, il en est de cette conception comme de celles de l'Être infini, de l'Être absolu, de l'Être universel, qu'on ne peut appliquer à te être déterminé, si grand, si indépendant, si compréhensif qu'il soit.

Le Métaphysicien. — Sans doute, avec cette différence capitale que le concept de l'Être parfait n'a pas d'objet hors de la pensée, tandis qne les concepts de l'Être infini, de l'Être absolu, de l'Être universel impliquent forcément l'existence de leurs objets. La perfection en acte, tant absolue que relative, n'appartient pas an monde de la réalité ; elle ne réside que dans l'esprit, dans l'entendement et dans la raison, sous forme de notions et de conceptions pures. L'objet des concepts de l'infini, de l'absolu, de l'universel, existe en acte ; c'est le monde réel. L'objet du concept de la perfection n'est qu'un Idéal. L'Être infini, universel, absolu, y aspire comme à sa fin suprême, sans y atteindre. Il a beau multiplier à l'infini les merveilles de sa fécondité, de sa grandeur, de sa puissance, il ne la produit ni ne l'exprime jamais d'une manière adéquate. Voilà ce que le cartésianisme n'a pas vu. En assignant un objet, en attribuant une existence réelle au concept de la perfection absolue, il a fait deux choses que l'ana-

lyse ne permet pas : 1° il a essayé de déterminer un concept indéterminable de sa nature ; 2° il a réalisé une abstraction. Pour rester dans le vrai, il fallait parler, non d'un Être parfait, qui ne peut ni exister ni même être conçu, mais seulement de la perfection absolue comme d'une loi de l'esprit qui dépasse tous les types possibles, sans pouvoir s'arrêter à aucun, loi aussi nécessaire que les conceptions de l'infini, de l'absolu et de l'universel, mais qui ne peut avoir pour objet que l'Idéal indéterminé de la vie universelle.

Le Savant. — S'il en est ainsi, la théologie cartésienne pèche par la base ; et toutes ces belles déductions, dont l'ensemble forme une chaîne admirable, manquent de fondement.

Le Métaphysicien. — Il faut bien en convenir, ce n'est pas la méthode qui est vicieuse, c'est le principe. En procédant avec la même logique, Descartes eût pu élever un édifice solide ; mais il lui fallait donner à sa théologie une autre assise que l'idée du parfait, idée qui n'implique nullement l'existence de son objet. C'est sur le concept de l'Être infini, absolu, universel, que repose toute théologie vraiment rationnelle. Pour passer de ce concept à l'existence de son objet, il n'est pas besoin de raisonnement. Comme il est nécessaire, il implique logiquement son objet. Mais c'est assez sur la théodicée cartésienne. La critique a bien plus beau jeu encore contre la psychologie et la physique ; car ici tout est vicieux, méthode, principe et conséquences. La psychologie de Descartes ne se compose pas seulement des déductions exposées dans le *Discours sur la méthode* et dans les *Méditations*, mais encore des observations et des analyses semées çà et là dans ses *Lettres*, et résumées surtout dans le *Traité des passions*. Descartes est aussi curieux d'observations et d'expériences

qu'il est amoureux de démonstrations. Mais, dans sa manière de procéder, l'hypothèse et le raisonnement viennent d'abord; les observations et les analyses n'arrivent jamais qu'à la suite pour confirmer la théorie, fondée *a priori* sur l'hypothèse et le raisonnement. Le principe de toute cette psychologie est la pensée, prise à part de ses objets et de ses conditions, c'est-à-dire une abstraction. La pensée réelle et vivante est toujours un acte concret, dans lequel la sensibilité prête son concours à l'entendement. L'esprit ne travaille pas dans le vide, il ne pense pas sans matière. Or, qui lui fournit cette matière? la sensation et l'expérience. La pensée, telle que la comprend toute l'école cartésienne, n'est qu'un élément de la pensée réelle et concrète, abstrait par l'analyse. Dès le début donc, Descartes se place en dehors de la réalité, de la vérité psychologique. Et comme sa méthode est géométrique, et que son esprit est aussi conséquent qu'il est puissant, plus il ira droit dans la chaîne de ses déductions, plus il s'éloignera de la réalité. Dans ces conditions, que peut-il sortir d'une abstraction, sinon une psychologie complètement abstraite? D'une pensée abstraite, Descartes conclut à un sujet abstrait, à une âme, à un esprit abstrait; et il fait si bien qu'il rend incompréhensible et impossible toute relation de l'âme avec le corps, au point que, de désespoir, le cartésianisme finit par se mettre à la recherche d'un médiateur entre deux substances d'attributs incompatibles. Certes, cette manière de simplifier la science par l'abstraction a de quoi séduire bien des esprits, et je m'explique parfaitement le succès d'une telle psychologie. Comme elle est simple, claire, systématique dans toutes ses parties! Comme elle va, comme elle court à la conclusion! Avec quelle facilité, quelle rapidité elle donne le mot de

toutes les énigmes de la psychologie métaphysique, l'indépendance, la spiritualité, l'immortalité de l'âme humaine! Depuis Platon, on n'avait rien vu de si net, de si simple, de si bien déduit. Et encore Platon *discourt;* son génie plein de grâce, d'esprit et d'imagination, aime à se jouer dans les subtilités, les digressions et les mythes. La mâle et sévère dialectique de Descartes ne fait que raisonner, c'est-à-dire poser des principes et déduire des conséquences; elle va droit à son but, et toujours par le chemin le plus court, sans jamais se laisser distraire par les accidents de la route et les incidents du voyage. Mais après le premier et inévitable entraînement d'une pareille argumentation, tout esprit réfléchi et difficile se demande si c'est bien là la méthode de la vraie psychologie, et si la science de l'homme, science d'observation et d'analyse avant tout, peut être ainsi enlevée à coups de logique.

Le Savant. — Nous autres savants, nous ne pouvons souffrir cette manière de traiter les sciences de faits.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien. Ce n'est pas à cette méthode que vos sciences doivent leurs merveilleux progrès. Vous êtes de l'école de Bacon qui ne procédait point, dans cet ordre de recherches, par déduction géométrique. Et il avait bien raison. On a depuis quelque temps mis beaucoup d'esprit à prouver que sa méthode ne vaut rien, et que c'est celle de Descartes et des dialecticiens qui est la bonne. A force d'admiration et de subtilité, on a trouvé dans la doctrine cartésienne des profondeurs incroyables, et on y a rattaché avec une rare habileté toutes les découvertes, tous les progrès de la science de l'homme moral. C'est une chose convenue et sur laquelle il n'est plus permis d'élever de doute, que Descartes a fondé la psychologie moderne, comme Socrate

a fondé la psychologie ancienne; que le *cogito ergo sum* a fait exactement dans la philosophie morale la même révolution que le γνῶθι σέαυτον; que Leibnitz, Kant, Maine de Biran, Jouffroy n'ont eu qu'à développer le principe de la psychologie moderne, la réalité propre des faits de conscience posée par Descartes, absolument de même que Platon, Aristote, le stoïcisme n'ont fait qu'appliquer la méthode socratique. Je crois ce rapprochement plus ingénieux que vrai, en supposant d'ailleurs que la réforme de Socrate ait eu toute la portée qu'on lui attribue. J'ai beau méditer le *cogito ergo sum*, je n'y puis voir ni même entrevoir les belles vérités que les analyses de Locke, de Leibnitz, de Kant, de Maine de Biran, de Jouffroy nous ont révélées sur la nature, la portée, les conditions, le rôle, l'histoire de nos diverses facultés intellectuelles et morales. Je n'y vois qu'une vérité évidente et hors de doute, rien de plus.

Le Savant. — Mais, répondront les admirateurs du cartésianisme, si cette vérité est assez féconde pour contenir toute la science, qu'avez-vous à dire, sinon à saluer le génie qui a mis la main sur un tel principe?

Le Métaphysicien. — Voilà précisément le miracle de la logique. La science de l'homme n'est pas comme la science des grandeurs, qui tient tout entière dans un petit nombre de définitions. C'est la science d'une réalité infiniment riche et variée, qu'on ne peut connaître qu'à force d'observations et d'analyses. Je sais bien que Descartes ne s'est pas contenté des déductions métaphysiques du *cogito ergo sum*, et qu'il y a joint des observations et même des essais d'analyse. Mais quand il se met à observer et à interroger la conscience, son siége est déjà fait, comme on dit; c'est-à-dire qu'il est déjà fixé *a priori* sur la nature de l'âme, ses principaux

attributs et ses rapports avec le corps. C'est ainsi que de la pensée abstraite il déduit l'existence d'un sujet abstrait, d'un être à part dont l'acte propre serait de vivre, de penser, sans relations, sans conditions, comme l'âme des platoniciens. Puis cela posé, Descartes veut bien demander à l'expérience et à l'analyse certains détails plus ou moins curieux sur le développement de cette substance pure dans sa condition actuelle. Et encore veuillez remarquer que le cartésianisme, même dans la partie expérimentale de sa psychologie, subordonne partout l'analyse à la théorie. Il est très rare que ses descriptions, quand elles ne sont pas purement physiologiques, ne soient pas un mélange de faits d'hypothèses ou de conceptions *a priori*. Je dis quand elles ne sont pas physiologiques. Car l'un des caractères les plus manifestes de la psychologie cartésienne est cette confusion perpétuelle de la physiologie et de la psychologie, dans la partie expérimentale de la science. Preuve évidente que Descartes ne se faisait pas une idée bien nette de ce que nous nommons faits de conscience, faits psychologiques proprement dits, par opposition aux faits organiques et physiologiques.

Le Savant. — En effet, la vraie psychologie ne date que du siècle de l'analyse, du siècle de Locke, de Hume, de Kant, de Condillac et de Reid. La science de l'homme, dans la philosophie du XVIIe siècle, est encore trop mêlée d'hypothèses physiologiques et métaphysiques pour mériter ce nom.

Le Métaphysicien. — La méthode cartésienne, en ce qui concerne cette science, est juste l'inverse de la vraie méthode. Au lieu de trancher tout d'abord par la dialectique les graves questions de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps, sauf à confirmer ensuite cette solution par les faits,

il fallait d'abord recueillir et observer les grands faits de la vie physique et de la vie morale, pour arriver de là à dénouer, s'il était possible, la difficile et délicate question des différences et des rapports des principes auxquels on rapporte ces deux ordres de faits bien distincts. La psychologie a sa partie expérimentale et sa partie rationnelle, comme beaucoup d'autres sciences d'observation. Quel physicien, quel astronome s'aviserait aujourd'hui de débuter par des considérations générales sur la substance des corps et les rapports abstraits entre les mouvements possibles des astres? La science observe d'abord, et spécule ensuite sur ses observations, s'il y a lieu. De même, dans la science de l'homme, n'est-ce pas aller de l'incertain au certain, du difficile au facile, du composé au simple que de commencer par les questions métaphysiques des substances et des rapports des substances? N'est-ce pas d'ailleurs dans la psychologie expérimentale qu'il faut chercher, s'il est quelque part, le secret de tous les mystères de la psychologie rationnelle? Je crois les questions de l'âme, de ses attributs, de ses rapports avec le corps, plus simples qu'on ne le pense généralement, parce que je suis convaincu qu'elles peuvent et doivent être réduites à des questions de faits. Une fausse métaphysique, avec ses prétentions ontologiques, a enveloppé ces problèmes de telles obscurités, de telles difficultés imaginaires qu'elles en sont devenues à peu près inabordables, et qu'il semble maintenant d'un esprit sage de les laisser dormir dans la poussière des écoles. Quand la psychologie donnera enfin la main à la physiologie, dont elle est distincte mais inséparable, dans une seule et même science qu'on nomme l'*anthropologie*, toute cette fantasmagorie ontologique s'évanouira devant la pure lumière des faits. Il n'y aura plus de

questions métaphysiques, à proprement parler, dans la psychologie, mais de simples questions de faits : faits de détail, faits d'ensemble, analyse et synthèse, voilà toute la différence. Les questions de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps, qui aujourd'hui encore sont hérissées d'épines *métaphysiques*, se réduisent à des faits d'ensemble, de rapport que la synthèse seule peut saisir. Or la synthèse suppose l'analyse, les faits d'ensemble les faits de détail. C'est pour cela que les problèmes dont nous venons de parler doivent venir les derniers dans l'ordre des questions psychologiques.

Le Savant. — Mais Platon, Descartes et tous les philosophes qui s'attaquent aux substances avant d'aborder les faits, ne pourraient-ils pas vous répondre que la question est beaucoup plus simple, plus indépendante de l'analyse que vous ne le supposez ; qu'il ne s'agit que de constater un très petit nombre d'attributs, tels que la simplicité, l'unité, l'identité, l'activité du moi, pour en conclure l'existence d'une substance spirituelle et profondément distincte, sinon indépendante de la substance corporelle, composée, divisible, variable, passive ; que, pour en venir là, il n'est nul besoin de descendre et de se consumer dans l'analyse lente, laborieuse, complète de la vie morale ?

Le Métaphysicien. — J'en conviens, il n'est pas nécessaire d'être bien savant sur l'homme pour être assuré de la simplicité, de l'unité, de l'identité, de l'activité de son être. Le premier fait de conscience venu suffit à nous révéler tout cela : une sensation aussi bien qu'une pensée, un désir comme une volition. Je reconnais donc que ces considérations générales n'exigent point une étude précise et étendue des faits de la vie morale. Et même, si

par *âme*, *esprit*, *substance immatérielle*, nos métaphysiciens ne voulaient pas exprimer autre chose que ces attributs incontestables de l'être humain, j'admettrais leur conclusion comme parfaitement légitime. Nous verrons plus tard si ce n'est point à cela que se réduisent ces termes *ontologiques* dont on a tant abusé. Mais cette concession faite, mon objection contre la méthode psychologique de Descartes n'en subsiste pas moins dans toute sa force. Que savons-nous de l'homme, quand Platon, Descartes et tous les métaphysiciens nous ont appris qu'il est un être simple, un, identique, en ce sens *immatériel?* Ces caractères, ces attributs ne sont point propres à l'être humain; vous les retrouvez dans l'animal; vous les retrouvez même dans la plante, à un degré inférieur, il est vrai. La vie universelle à tous ses degrés, est une, simple, identique, active, quelle que soit la composition, la divisibilité, la variabilité, l'inertie de sa matière élémentaire. Si l'on convient de donner le nom d'âme, de substance immatérielle à toute réalité qui offre ces attributs à un degré quelconque, on ne verra que des âmes et des substances spirituelles dans ces innombrables êtres par lesquels se manifeste la vie du Tout. C'est une conséquence, du reste, devant laquelle n'ont pas reculé certains spiritualistes; et parmi les plus modérés, l'*âme* des bêtes est généralement admise. Vous voyez donc que ces considérations générales ne nous éclairent nullement sur la nature propre de l'être humain, sur les attributs, facultés ou fonctions qui lui sont propres, qui le caractérisent, le définissent et le distinguent des autres êtres connus. L'homme est une âme, un être immatériel, ayant pour organe un autre être ou un système d'êtres matériels qu'on nomme le corps, nous disent Platon, Descartes et les spiritualistes. Je crois qu'ils s'avan-

cent beaucoup en scindant l'être humain en deux substances, sur une simple distinction de phénomènes. Mais enfin soit. Je ne trouve encore là qu'une conception générale, applicable à l'animal comme à l'homme. Descartes, il est vrai, n'accorde l'âme qu'à l'homme, et ne cesse de dire que sa nature propre est d'être une *âme*, une *substance immatérielle;* mais il oublie qu'il n'exprime par ces mots que des attributs qui se retrouvent ailleurs. Donc sa définition ne suffit pas. Après qu'on m'a dit et redit que l'homme est une âme, une substance immatérielle, ou en termes plus clairs un être simple, un, identique, actif, il me reste encore à demander ce qu'est cet être qui a tout cela de commun avec tant d'autres, quelle est cette âme, quelle est cette substance immatérielle entre tant d'autres, quelles sont ses facultés, ses fonctions, ses attributs propres. En un mot, la science de l'homme reste à faire à peu près tout entière, et à faire par l'observation des phénomènes et de leurs rapports, c'est-à-dire par l'analyse et la synthèse proprement dites, méthode qui n'a rien à voir avec la dialectique cartésienne. Descartes a laissé quelques ébauches fort incomplètes d'analyse psychologique dans son *Traité des passions;* mais cela est encore bien loin de ressembler à une science. La physiologie (une physiologie pleine de lacunes et d'hypothèses) et la métaphysique dominent dans la psychologie cartésienne, et les faits moraux, sensations, passions, imaginations, entendement, volonté, y sont considérés d'une façon trop abstraite et trop générale pour donner lieu à des définitions et à des descriptions précises. De ces théories vagues, retranchez les hypothèses et les abstractions verbales, il ne restera qu'un bien petit nombre d'observations positives et fécondes.

Le Savant. — Nous sommes d'accord. Nous le serons encore plus, s'il est possible, sur l'insuffisance ou plutôt la vanité de la physique cartésienne.

Le Métaphysicien. — Nous voici en effet dans votre domaine. Je vous laisse donc la parole pour relever les erreurs de faits, les hypothèses arbitraires, les lacunes de cette philosophie.

Le Savant. — Vous l'avez dit avec beaucoup de raison, la méthode de Descartes, avec ses procédés de simplification, de définition et de déduction, convient à la physique rationnelle. Mais cette physique elle-même puise ses données dans la physique expérimentale, laquelle comporte une tout autre méthode. Or, comme ce fondement manque absolument à la philosophie naturelle des cartésiens, leur physique et leur astronomie rationnelle ne sont et ne peuvent être qu'une série de déductions fondées sur des hypothèses et des constructions purement géométriques. Cela peut suffire, à la rigueur, à la mécanique, à cette mécanique abstraite et toute rationnelle qui se déduit tout entière de considérations générales sur les rapports géométriques des masses et des forces simples. Mais la mécanique appliquée ne peut s'en contenter; il lui faut, de plus, la connaissance précise des forces réelles de la matière, telles que l'expérience les lui révèle. Car c'est l'application des formules de la mécanique rationnelle à ces forces-là qui seule peut donner des résultats pratiques. Voilà pourquoi la mécanique, qui reste une science abstraite et géométrique dans ses principes, ses procédés et ses formules, devient, pour le fond et la matière, une science physique. Ainsi la loi de gravitation est une donnée fondamentale dont ne peut se passer ni la mécanique terrestre, ni la mécanique céleste.

Et comme elle manque aux constructions et aux déductions géométriques de la cosmologie cartésienne, cette cosmologie ne sera qu'un système d'hypothèses plus ou moins bien combinées, dans lequel on oubliera et le système de Copernic et les lois de Kepler. Tel est le caractère des *tourbillons* et des autres théories cosmologiques de Descartes.

Le Métaphysicien. — Cela est clair.

Le Savant. — Mais le vice de la méthode se fait bien plus sentir à mesure qu'on avance dans la philosophie naturelle de Descartes. Sa mécanique générale abonde en principes féconds et en formules heureuses. Son optique, malgré les profondes lacunes que l'expérience seule pouvait combler, contient de belles découvertes, telles que les lois de la réfraction, obtenues par la seule puissance de l'analyse géométrique. Mais descendez des rapports abstraits de l'étendue et des lois générales de la matière, considérée dans le mouvement de ses grandes masses, aux propriétés des corps, des êtres vivants, des êtres sensibles; allez de la mécanique, de l'astronomie, de la physique mathématique à la physique proprement dite, à la géologie, à la botanique, à la zoologie, à la physiologie, à la psychologie animale : l'insuffisance de la méthode cartésienne se révélera par des lacunes, par des erreurs de plus en plus choquantes. La physique des cartésiens est toute mécanique, aussi bien que leur géologie. La simplicité des explications y est presque toujours en raison inverse de la vérité. Descartes est un esprit aussi fécond en hypothèses que puissant en déductions. Les rares observations qu'il a recueillies lui-même ou empruntées à la science contemporaine, y figurent à l'appui et jamais comme point de départ des théories. La physiologie végétale et animale n'est pas moins soumise par Descartes aux principes de la pure

mécanique; les plantes, les animaux sont de purs automates. C'est le triomphe de la méthode géométrique et mathématique; mais en même temps, c'est la démonstration la plus éclatante, par l'absurde, de la radicale incapacité de cette méthode, étendue à toutes les parties de la philosophie naturelle. La physique cartésienne a trouvé là son écueil. Le bon sens froissé s'est vengé par le ridicule. Notre La Fontaine, dans une de ses plus jolies fables, avait réhabilité la Nature bien avant que Leibnitz n'eût posé les vrais principes de la philosophie naturelle dans son *Système des mondes*. L'erreur du cartésianisme est trop palpable pour qu'il soit utile d'insister davantage. Mais il ne serait pas sans intérêt, si les proportions de ce chapitre le permettaient, de suivre la pensée unique et constante de Descartes et de tous les cartésiens, y compris Spinosa, dans leurs traités spéciaux de physique, d'anatomie et de physiologie; d'en saisir le principe mécanique inspirant, dominant, dirigeant toutes les recherches et toutes les explications, forçant partout l'expérience, quand par hasard on l'interroge, à témoigner en sa faveur. C'est un travail que nous recommandons aux historiens du cartésianisme.

Le Métaphysicien. — Vous en avez dit assez pour faire comprendre le vice de la physique cartésienne. Revenons à notre sujet. En faisant cette critique rapide des diverses parties de la philosophie de Descartes, théologie, psychologie, physique, nous avions pour but de montrer ce que peut et ce que ne peut point l'idéalisme pour l'œuvre de la science. Pourquoi cette philosophie, malgré ses éclatants mérites et certaines parties d'une incontestable vérité, n'a-t-elle pu résister à la critique? C'est qu'elle est, sauf un petit nombre de découvertes dues à l'observateur, l'œuvre

de la dialectique et non de l'expérience; c'est que les constructions géométriques, les hypothèses, les déductions y surabondent, tandis que les observations, les inductions fondées y sont rares. Il y a un empirisme grossier qui prétend faire la science avec les yeux, les mains, les sens et les instruments qui en étendent la portée et en développent la finesse. Je ne suis pas de cet avis. Sans être idéaliste, je crois que la science se fait avec l'esprit se servant des sens. Mais si la science se fait avec l'esprit, elle ne se fait pas de l'esprit. Comme Bacon l'a dit, il lui faut une matière plus substantielle que les abstractions et les déductions de la pensée. La science, du moins la science qui traite de la réalité physique ou morale, se fait avec l'esprit, mais d'une matière fournie par l'expérience. L'idéalisme cartésien, comme l'idéalisme platonicien, comme l'idéalisme alexandrin, sauf la différence des temps et des hommes, a voulu faire la science *a priori*, à l'aide de quelques principes fécondés et indéfiniment développés par le raisonnement. Il y a échoué, malgré le génie inventeur du maître, malgré même son talent d'observation, trop dominé par sa méthode géométrique. On admire encore les puissantes constructions du cartésianisme, comme on admire toujours les sublimes conceptions du platonisme; mais on y cherche vainement les fondements d'une science solide.

Le Savant. — C'est ce qu'ont toujours pensé les savants.

Le Métaphysicien. — Passons aux grands disciples de Descartes, Malebranche et Spinosa. Dans l'idéalisme du maître, le bon sens tempère dans une certaine mesure les ardeurs de la dialectique. D'ailleurs Descartes s'en tient aux principes généraux de la doctrine, à l'idée et aux attributs de Dieu, sans définir les rapports de Dieu avec le monde,

et en particulier avec l'âme humaine. Il s'arrête au Dieu créateur et conservateur, ou plutôt créateur incessant, l'acte de la conservation n'étant pour lui que l'acte de la création perpétuelle. Ce n'est pas que Descartes fût indifférent ou étranger à toutes les questions qui vont occuper la pensée de Malebranche et de Spinosa. Mais il eût craint de se rencontrer, sur ces points difficiles et redoutables, avec la théologie, et, dans sa prudente réserve, il aimait mieux lui en laisser la discussion et l'enseignement. Malebranche et Spinosa pénètrent dans le sanctuaire sans hésiter; l'un, parce qu'il est théologien, l'autre, parce qu'il est philosophe. L'idéalisme du père de l'*Oratoire* est plus hardi et plus complet que celui de Descartes; c'est l'application de la méthode cartésienne au platonisme chrétien de saint Augustin par un génie non moins subtil que profond. La *Recherche de la vérité* ne semble d'abord qu'un commentaire ingénieux et original du *Discours de la méthode* et des *Méditations*. Mais à mesure que l'on avance dans ce livre, on reconnaît un autre esprit et une autre doctrine. Malebranche débute par la définition cartésienne de l'esprit. L'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue. On peut concevoir un esprit qui ne sente et n'imagine point, comme on peut concevoir une matière qui ne soit ni terre, ni métal, ni carrée, ni ronde, ni même mobile. Mais on ne peut pas plus concevoir un esprit qui ne pense point qu'une matière qui ne soit pas étendue. La pensée pure est donc l'attribut propre de l'esprit. Or, quel est l'objet de la pensée? Nous n'apercevons pas directement les objets qui sont hors de nous; car il faudrait pour cela que l'âme sortît du corps et allât à la

rencontre des choses extérieures. L'objet immédiat de notre esprit lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme. C'est ce que Malebranche appelle *idée*. L'idée ainsi conçue n'est ni un simple acte de l'esprit, ni une image *expresse*, une *espèce* (species) des choses. C'est un être réel et spirituel, sinon une substance, si l'on réserve ce mot pour les corps et les esprits. Voilà par quel chemin Malebranche retrouve Platon, peut-être sans s'en douter. La grande différence entre les idées de Platon et celles du disciple de Descartes, c'est que chez l'un l'esprit va des choses aux idées, tandis que chez l'autre il va des idées aux choses. Mais une fois donnée la théorie des idées, la démonstration de l'existence, de la nature et des attributs de Dieu n'est qu'un jeu pour Malebranche, comme pour Platon. Le système des idées, le *monde intelligible*, pour parler le langage de saint Augustin et de Platon, suppose tout à la fois un lieu où il puisse subsister, et un archétype qui lui serve de principe. Évidemment nous voyons les idées quelque part. D'un autre côté, nous ne voyons le particulier que dans l'universel, l'espèce que dans le genre, le genre prochain que dans le genre suprême. « L'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre et d'espèce, s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un (1). » Or ce lieu des idées et des esprits, cet Universel qui comprend logiquement le système entier des idées, c'est le Dieu de Malebranche. Sur ce double fondement repose la célèbre *vision* en Dieu. Nous voyons tout en Dieu, d'abord parce qu'il est le lieu des idées, les seuls objets immédiats de la connaissance, et ensuite

(1) *Recherche de la vérité.*

(ce qui est plus profond et plus platonicien) parce que le particulier et le général impliquent l'universel. Du reste, dans l'idéalisme de Malebranche, tout mène à Dieu. On y va par la grande voie des idées ; on y arrive aussi par le simple concept de l'infini. « Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini ; car nous concevons l'infini de cela seul que nous concevons l'être sans penser qu'il est fini ou infini. » Or le concept de l'infini en implique l'existence ; « car, dit Malebranche, l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype..... On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait ; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même, car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. » Dieu se retrouve donc au fond du concept de l'infini. L'être infini, l'être universel, l'être simplement sans restriction, sans addition qui ne serait qu'une restriction, voilà la vraie définition de Dieu. Si l'on peut dire qu'il est esprit, c'est seulement pour exprimer qu'il n'est rien de matériel. Mais veut-on signifier par là quelque chose d'analogue aux esprits créés, on se trompe radicalement sur la nature divine. En soi, Dieu n'est pas plus esprit que matière. Il est l'Être, selon la définition de l'Écriture ; toute définition qui le détermine ne fait que l'*humaniser* ou le *naturaliser*, c'est-à-dire lui enlever son essence propre. Dieu étant l'Être universel, il a pour attribut toutes les propriétés de l'être, l'étendue aussi bien que la pensée. Mais ici, comme nous sommes dans le monde des idées, il ne s'agit que de l'étendue intelligible. Dieu ou l'Être universel est tout, mais seulement en idées. La na-

ture de Dieu ainsi définie, Malebranche en déduit rigoureusement tous ses attributs métaphysiques et moraux, unité, indépendance, immutabilité, nécessité, liberté, puissance, éternité, immensité, sagesse, justice, bonté, et tous les caractères principaux de l'œuvre divine, la simplicité, l'ordre des lois de la Nature, la providence, la grâce, jusqu'à la nécessité des miracles, le tout arrangé pour la plus grande perfection du monde et la plus grande gloire du créateur. Dans cette philosophie, il est beaucoup plus facile d'aller à Dieu qu'au monde. Si toutes les voies sont ouvertes vers l'un, toutes les issues sont fermées du côté de l'autre, à tel point que Malebranche est forcé de s'en rapporter sur ce point à la seule *révélation*. Quant à l'âme, Malebranche la pose *a priori*, à l'exemple de Descartes, comme le sujet de la pensée, dans le *cogito ergo sum*. Et comme l'esprit ne la connaît point par une idée, mais seulement par ce sentiment confus qu'on appelle conscience, il s'ensuit qu'il n'en a pas une notion claire et précise. C'est ce qui fait l'obscurité et l'incertitude de la psychologie, en face de l'évidence et de la certitude de la géométrie et des autres sciences des choses intelligibles. Dieu est le seul objet que l'esprit connaisse clairement sans idée, parce qu'il est le principe et comme l'archétype de toutes les idées. L'esprit, qui ne connaît les choses que par les idées, ne connaît, à proprement parler, les idées que par Dieu, et Dieu que par une intuition directe et intime. Ici Malebranche rencontre la théologie, qui s'empare de son esprit et l'emporte sur ses ailes vers les plus hauts sommets de l'idéalisme chrétien. « La raison qui éclaire l'homme est le verbe, ou la sagesse de Dieu même; car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclair el'esprit de l'homme est universelle. » (*Morale*, ch. Ier.)

La raison individuelle n'est qu'un rayon de cette Raison universelle. « Si mon propre esprit était ma raison et ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les intelligences. » (2e Médit. Par. 12 et 13.) Comme la pensée de l'homme n'est qu'une émanation de la Raison divine, de même sa volonté n'est qu'une inclination générale et constante de la Volonté divine. Toute volonté tend nécessairement au bien, c'est-à-dire à Dieu. Il n'y a de liberté, de contingence, de chance d'erreur et de mal que dans la détermination particulière et accidentelle de la volonté. Vouloir, aimer, désirer, sont des actes identiques dans la psychologie de Malebranche. En sorte que c'est Dieu qui opère le bien en nous ; le mal seul est l'œuvre de l'homme, et c'est à cela que se réduit sa liberté. En résumé, Dieu est pour l'homme principe d'être, de mouvement, de pensée, de désir, de volonté. Le panthéisme est dans les tendances, dans les idées, dans les termes même de la philosophie de Malebranche. Les êtres créés, les esprits aussi bien que les corps, ne sont que des *participations* de l'Être universel. De là au système qui fait de l'individu un simple mode de la substance, il semble qu'il n'y ait qu'un pas.

Le Savant. — Voilà une trame ourdie avec un art merveilleux.

Le Métaphysicien. — Assurément. Mais cette grossière esquisse ne suffit pas pour bien juger de la beauté et de l'élégance de l'œuvre. Il faut lire le livre où toutes ces choses sont exposées, discutées, développées avec une finesse, une subtilité, une onction dont il n'y a pas d'exemple dans la philosophie moderne. Alors on comprend que Malebranche ait été appelé le Platon du cartésianisme.

Le Savant. — Je vois que c'est un philosophe bien sédui-

sant pour l'imagination; mais je doute qu'il satisfasse autant la raison. Cette trame si ingénieusement ourdie m'a bien l'air d'une toile d'araignée, avec ses fils si ténus et ses procédés si délicats. Cet idéalisme construit avec tant de grâce et de goût, et si peu de matière, me fait l'effet de ces palais enchantés qui s'élèvent et s'écroulent d'un coup de baguette, ou encore de ces ballons aux formes élégantes et aux riches couleurs qui crèvent dès que l'air qu'on y a soufflé cesse de les remplir. Ce magnifique *palais d'idées* (1) ce monde intelligible que Malebranche décrit avec enthousiasme, qu'est-ce autre chose qu'une bulle de savon qui se dissipe au premier souffle de la critique? Est-ce sérieusement que ce charmant auteur nous parle de ces *petits êtres*, point méprisables, qui viennent s'interposer entre l'esprit et les choses? Et pourquoi les *idées?* Parce que l'esprit ne peut sortir du corps pour aller trouver les choses extérieures. Pour un philosophe spiritualiste, par parenthèse, quelle singulière manière de concevoir le mode d'être et d'action de l'esprit! N'est-ce pas le propre de l'esprit de se jouer des distances et des obstacles matériels? Est-ce que l'esprit a besoin de se mouvoir, de se déplacer pour atteindre son objet? Est-ce qu'il occupe un siége dans le corps? Je vous avoue que toutes les grâces de l'esprit de Malebranche, que toutes les fleurs de son imagination, que tous les mouvements de sa douce et pénétrante éloquence ne couvrent point à mes yeux la faiblesse, disons le mot, la puérilité d'une pareille hypothèse.

Le Métaphysicien. — Le mot est bien fort. Vous jugez Malebranche, comme Aristote a jugé Platon, sur les métaphores et les fictions qui enveloppent la vraie pensée du

(1) Expression d'un contemporain.

philosophe. Certainement le point de départ de la théorie des *idées* n'est pas sérieux. Si les idées n'avaient d'autre raison d'existence que l'impossibilité prétendue où se trouverait l'esprit d'atteindre immédiatement les choses, elles ne mériteraient pas même l'examen. Mais, tout en convenant que Malebranche a imaginé là une singulière manière de les introduire sur la scène, je maintiens, pour ce philosophe comme pour Platon, qu'elles ont une racine solide dans l'esprit humain. Avez-vous oublié la distinction de la sensation et de la notion, de l'image et de l'idée?

Le Savant. — Nullement. Mais qu'a de commun cette distinction avec la théorie des idées de Malebranche et la vision en Dieu?

Le Métaphysicien. — Vous me faisiez la même question à propos de la théorie des *idées* de Platon. Il ne faut pas oublier qu'avant la philosophie du XVIIIe siècle, époque de véritable analyse et de solide critique, la psychologie était encore confondue avec la métaphysique. Mais, parce que Platon et Malebranche ont réalisé des abstractions dans leur théorie des idées, est-ce une raison de ne point chercher si ces abstractions ne contiennent pas un fond de vérité? Quand Malebranche vous présente les *idées* comme des êtres réels, intermédiaires, nécessaires entre l'esprit et les choses, lumière intelligible répandue dans le monde des esprits, semblablement à la lumière visible qui éclaire le monde des corps, vous pouvez bien ne pas reconnaître la vérité, transfigurée ou plutôt défigurée par les fictions d'une métaphysique chimérique. Mais dépouillez l'idée de son voile; rétablissez la vérité psychologique, telle que l'analyse nous la donne : vous aurez un fait, un acte de l'esprit irréductible à l'image, une notion de l'entendement, à laquelle il sera

possible d'appliquer en partie les définitions et les descriptions de Malebranche. Qu'est-ce en effet que ces essences intelligibles et parfaites, sans lesquelles l'esprit ne peut connaître les choses, sinon les propres notions de l'entendement transformant nos sensations en véritables connaissances? Qu'importe que Malebranche réalise ces notions, ces concepts, ces types purement idéaux de l'entendement, pourvu qu'il les distingue nettement des représentations sensibles, qu'il insiste sur les caractères de perfection, de vérité, d'intelligibilité qui leur sont propres? L'essentiel est qu'il ait démontré, au milieu de toutes les fictions dont il l'enveloppe, la grande, l'éternelle vérité de l'idéalisme; à savoir que l'esprit ne *pense*, ne *connaît* les objets de nos représentations et de nos sensations qu'à l'aide des *intelligibles* ou concepts de l'entendement. Platon avait déjà posé la distinction de l'image et de l'idée. Mais il appartenait à Malebranche de prouver que l'image elle-même n'est intelligible que par l'idée. Quand nous disons que les figures réelles des corps ont leur définition dans les figures géométriques, qu'un triangle, un cercle, une sphère réelle ne sont par eux-mêmes que des représentations de l'étendue, sans caractères intelligibles, sans propriétés définissables, jusqu'à ce que l'entendement y applique ses concepts, sommes-nous bien loin de nous entendre avec l'idéaliste qui soutient que l'esprit ne voit les choses que par leurs idées?

Le Savant. — Certainement non. Je comprends maintenant, pour Malebranche comme pour Platon, qu'il est des doctrines qu'il faut se garder de prendre à la lettre, et de juger sur les apparences et les inexactitudes de langage. Toutefois, la *Vision en Dieu* me paraît bien chimérique, même pour un idéaliste.

Le Métaphysicien. — Peut-être changerez-vous d'avis après examen. Voltaire a dit de notre philosophe :

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou.

Mais le bon sens de Voltaire n'est pas un guide suffisant en métaphysique. La folie du disciple de Platon et de Descartes pourrait bien être ici plus clairvoyante que la sagesse du disciple de Locke. Malebranche, s'élevant au-dessus de toutes les représentations du naturalisme ou de l'anthropomorphisme, conçoit Dieu comme l'Être universel, l'Être infini, l'Être proprement dit. J'avoue que cette conception me semble la seule rationnelle, la seule digne de son objet, n'en déplaise au bon sens de Voltaire et des empiristes, qui préfèrent prouver par l'œuvre l'existence de l'ouvrier. Que Malebranche ait abusé de cette vérité comme de beaucoup d'autres, pour fonder son idéalisme chimérique, c'est une question que nous examinerons plus tard. Mais tel n'en est pas moins, selon nous, le point de départ de toute théologie sérieuse. Or, si Dieu est l'Être infini, l'Être universel, il s'ensuit qu'il comprend tous les êtres individuels et finis dans son sein, et que l'esprit ne peut, en les considérant, détacher sa pensée de l'Être qui les embrasse et les contient. C'est précisément ce que, dans son langage théologique, Malebranche appelle *voir* tout en Dieu. Ce n'est pas le sens qui voit tout en Dieu, comme le suppose plaisamment Voltaire; c'est l'esprit. Le sens perçoit; l'esprit seul voit et comprend. Le monde réel est tout autre pour l'esprit que pour le sens. Perçu par celui-ci, il n'a rien d'intelligible, rien de divin ; contemplé par celui-là, il révèle son principe. *Les cieux racontent la gloire de Dieu*, a dit l'Écriture,

mais seulement quand ils parlent à l'intelligence. La philosophie a exprimé de tout temps la même vérité que Malebranche, sous d'autres formes. La métaphysique a le même objet que les sciences spéciales, le monde. En quoi en diffère-t-elle donc? Par le point de vue sous lequelle elle le considère. Les sciences voient les choses, les êtres en eux-mêmes et à part, tandis que la métaphysique les voit dans leur système, dans l'unité de la vie universelle, en Dieu enfin, pour nous servir du langage de la théologie. Qu'y-a-t-il là que ne puisse comprendre et accepter la raison la plus vulgaire, du moment qu'elle ne se borne point à se faire l'organe servile de la sensibilité? On sait bien que pour l'expérience les mots d'infini et d'universel n'ont aucun sens. Mais ils en ont un très simple et très sûr pour l'esprit, quel que soit la faculté ou le procédé qui le lui révèle. Il n'est pas d'esprit, quand sa raison s'est éveillée, qui ne conçoive l'infini et l'universel à propos des choses finies et individuelles, et cela dans une connexion telle, qu'il lui est impossible de séparer les deux termes du rapport. Si donc il est vrai de dire que nous ne pouvons concevoir le fini sans l'infini, ni le particulier sans l'universel, qu'y a-t-il d'exorbitant à soutenir que nous voyons tout en Dieu?

Le Savant. — Je sais bien qu'il ne s'agit que de s'entendre. Convenez pourtant que l'idéalisme a le tort d'envelopper ses vérités dans un langage mystique qui ne semble fait que pour des initiés.

Le Métaphysicien. — La langue du père Malebranche est aussi claire qu'elle est belle, et sa doctrine est facile à comprendre. Ce qui la rend difficile à juger, c'est le mélange de vérités philosophiques, d'hypothèses de l'imagination et de traditions théologiques, qui en fait une doctrine

plus systématique dans la forme qu'homogène dans le fond. Mais les vérités que nous venons de relever ne sont pas les seules à remarquer dans la doctrine de Malebranche. Ne trouvez-vous pas dans sa théologie un sentiment de la nature divine bien supérieur à tout ce que Descartes et les cartésiens ont pensé sur ce sujet? « Il ne faut pas s'imaginer avec précipitation que le mot *esprit*, dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est esprit, il pense, il veut; mais ne l'humanisons pas; il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais, comme il ne faut pas s'imaginer, avec les anthropomorphistes, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel, il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que, comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits; que son nom véritable est : *Celui qui est*, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel. » (*Rech. de la vérité*, l. III, ch. VII, par. 4.)

Le Savant. — Dieu est l'être sans restriction, Dieu est

tout être, Dieu est l'être universel : voilà des mots qui sentent terriblement le spinosisme.

Le Métaphysicien. — Sans doute, et c'est là précisément que réside la grande force et la profonde vérité de l'idéalisme de Malebranche. Non pas que je croie le spinosisme vrai de tout point. Nous y trouverons, quand nous aurons à l'apprécier, sous un langage plus sévère que celui de Malebranche, un non moindre abus de l'abstraction. Toujours est-il que la conception théologique de Malebranche nous semble admirable. La théologie chrétienne, qui l'a peut-être inspirée à ce philosophe, nous la gâtera tout à l'heure avec ses corrections et ses restrictions anthropomorphiques. Jouissons-en pendant qu'elle s'épanouit dans toute sa grandeur et sa majesté. Mais voici qui sent bien autrement encore le Spinosa : « Les esprits sont dans la raison divine et les corps dans son immensité ; mais ils ne peuvent être les uns dans les autres, car l'esprit et le corps n'ont entre eux aucun rapport essentiel. Ce n'est qu'avec Dieu qu'ils ont un rapport nécessaire. L'esprit peut penser sans le corps, mais il ne peut rien connaître que dans la raison divine. Le corps peut être étendu sans l'esprit, mais il ne le peut être que dans l'immensité de Dieu. C'est que les qualités du corps n'ont rien de commun avec celles de l'esprit ; car le corps ne peut penser ni l'esprit être étendu, mais l'un et l'autre participent à l'être divin. Dieu, qui leur donne la réalité, la possède, car il possède toutes les perfections des créatures sans leurs limitations. Il connaît comme les esprits, il est étendu comme les corps, mais tout cela d'une autre manière que ses créatures. » (viiie *Chrétien.*, par. 6.) Ainsi, la nature de Dieu n'est pas plus l'esprit que l'étendue. Si l'on peut dire qu'il est l'étendue, il faut dire, dans le même sens, qu'il n'est pas

l'esprit. Il est tout ce qui est, il n'est rien de ce qui est; il est tout ce qui est en idée, rien de ce qui est en réalité. Et quand Malebranche dit en idée, il n'entend pas simplement que Dieu pense tout, et que l'univers se retrouve tout entier dans l'entendement divin à l'état de conceptions. N'oubliez pas que, dans sa doctrine, les idées sont des êtres.

Le Savant. — Si Malebranche s'était donné la peine de comprendre Spinosa, il n'eût pas dit : « Cet impie de nos jours, qui faisait son Dieu de l'univers, n'en avait point; c'était un véritable athée. » (*Ibid.*, par. 9.)

Le Métaphysicien. — Notre philosophe en effet s'indigne à tort. Il est, en métaphysique, de la même famille que Spinosa, quoi qu'il en ait. Il a été défini par un mot qui nous semble résumer avec une parfaite justesse les ressemblances et les différences des deux doctrines : c'est un Spinosa chrétien. Pour moi, je ne crains pas de le féliciter d'une parenté qu'il eût repoussée avec horreur. Descartes était parvenu, sans tradition et par la seule force de sa logique, du *cogito ergo sum* jusqu'à la démonstration d'un Dieu être parfait, créateur et conservateur de l'univers. La création *ex nihilo* est l'unique rapport conçu et défini par Descartes entre le monde et son principe. Je dis l'unique rapport, puisque la conservation n'est qu'une création continue. Malebranche, éclairé de la double lumière du christianisme et du platonisme, conçoit entre le monde et Dieu une relation tout autrement intime et profonde. Dans sa doctrine, le lien qui unit les créatures au Créateur est tel que la création *ex nihlo* devient à peu près inutile, et n'y figure que comme une conception étrangère imposée par la foi, de même que la grâce, les miracles et beaucoup d'autres

dogmes du christianisme. Le philosophe platonicien ne cesse de répéter que les êtres finis et individuels ne sont que des *participations* de l'Être infini et universel. De là à supprimer la création et à faire de tous les êtres des modes de la substance unique, y a-t-il bien loin, surtout quand on destitue les êtres créés de toute activité propre, ainsi que le fait Malebranche dans sa psychologie et sa physique?

Le Savant. — Il n'y a qu'un pas. Je ne soupçonnais pas tant de vérité et de portée métaphysique sous les formes peu sévères de ce brillant système.

Le Métaphysicien. — Maintenant toute médaille a son revers. Je ne vous ai montré que le côté solide de l'idéalisme de Malebranche. En voulez-vous voir le côté chimérique et faux? Il saute aux yeux.

Le Savant. — Il me semble que vous l'avez justifié sur tous les points principaux : théorie des idées, vision en Dieu, conception de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. Si tout cela est vrai, la part de l'erreur et de l'hypothèse me paraît bien réduite.

Le Métaphysicien. — Pas tant que vous croyez. Même sur les points où Malebranche nous semble dans le vrai, il est rare que nous puissions lui donner complétement raison. Ainsi la théorie des idées prise à la lettre (et la critique a le droit de le faire), est chimérique. Les idées ne sont point des êtres véritables, mais de simples actes de l'esprit. Tout ce que Malebranche est fondé à soutenir, c'est que ces actes ne sont point réductibles à des sensations, perceptions et représentations purement empiriques. Quant aux abstractions et aux imaginations qui sont l'échafaudage de la théorie, il faut, pour en être dupe, être platonicien, mystique, et par-dessus tout Malebranche, c'est-à-dire un

esprit subtil jusqu'à la puérilité lorsqu'il est dans le faux, comme il est subtil jusqu'au génie lorsqu'il est dans le vrai. Vous aviez bien raison de demander s'il parle sérieusement, quand il fait observer que l'esprit ne peut se déranger pour aller à la découverte des objets, et que, pour expliquer la difficulté, il recourt aux *idées*, ces *petits êtres qui ne sont point méprisables*. C'est le cas de répéter le vers d'Horace :

Aliquando bonus dormitat Homerus.

Une telle hypothèse n'est qu'un rêve d'imagination. Et quand il nous dit que les idées rendent les réalités intelligibles, exactement comme les rayons lumineux rendent visibles les objets de la vue, n'est-ce pas aussi le moment de lui répondre par l'adage de la sagesse vulgaire : *Comparaison n'est pas raison?* Il n'y a que *la folle du logis*, comme dit Malebranche, qui puisse se prendre à de pareilles idoles.

Le Savant. — Cela est trop clair.

Le Métaphysicien. — Mais ceci n'est qu'une illusion de l'imagination de Malebranche. Soufflez dessus, la théorie des idées subsiste, au moins dans son principe. Or c'est précisément ce principe qui est une grave et dangereuse erreur. Que les idées soient des êtres réels ou de simples concepts de l'entendement, du moment qu'on les suppose indépendantes des objets eux-mêmes, on met en péril la réalité et la science. En effet, si l'esprit ne voit que des dées , comment peut-il s'assurer que les choses sont telles que les idées nous les représentent? Il est une objection à laquelle l'école de Malebranche n'a jamais pu répondre : c'est que, pour pouvoir juger si la copie ressemble à l'ori-

ginal, il faut connaître celui-ci autrement que par l'intermédiaire de la copie. Comment l'esprit peut-il s'assurer même de l'existence des choses? Malebranche confesse, à cet égard, l'impuissance absolue de la raison humaine et demande à la *révélation* la solution de cette difficulté. Une doctrine philosophique qui a recours à de pareils expédients pour se tirer d'affaire, est jugée.

Le Savant. — C'est encore plus fort que les démonstrations de Descartes cherchant dans la véracité divine la preuve de l'existence du monde extérieur. Au moins celui-ci, en allant chercher si loin la solution qu'il avait dans la main, ne sortait pas de la philosophie.

Le Métaphysicien. — Et que devient la science avec cette théorie des idées? Je ne veux pas seulement dire qu'elle devient sans objet par l'impossibilité d'une démonstration de l'existence des choses. A la rigueur, la science est conciliable avec ce scepticisme transcendant qui, tout en admettant avec le sens commun la réalité subjective de nos représentations sensibles, en conteste seulement la réalité objective. Mais, si l'esprit ne connaît que les idées, à quoi bon l'observation et l'expérience? Si le monde intelligible, pour parler le langage de l'idéalisme, lui est immédiatement ouvert, à quoi bon s'occuper du monde sensible? Qu'importent les procédés qui nous mettent en rapport avec ce monde? Il est vrai que notre philosophe, qui prévoit tout, a soin de nous prévenir que l'esprit ne voit les idées qu'à l'occasion des sensations. Précaution insuffisante! car il répète en même temps qu'il n'y a pas d'autre rapport entre la sensation et l'intuition de l'idée que cette simple correspondance. Si donc cette intuition et cette sensation n'ont rien de commun, si la première n'emprunte aucun élément à la seconde, on ne

voit pas quel contingent l'observation et l'expérience peuvent fournir à la science. Il semble alors que la seule chose à faire soit de laisser là le monde sensible, ses objets et tous les procédés qui nous mettent en communication avec lui, pour se retirer et se recueillir dans la contemplation des idées. Et comme le monde intelligible forme un système parfaitement lié dans toutes ses parties, et qui n'est que le développement logique d'un principe suprême, l'Être infini et universel, il semble encore que l'œuvre de la science consiste simplement à déduire de cette conception de Dieu tout le système des idées, exactement de même qu'on déduit d'un principe toute la série de ses conséquences. Cela s'appelle faire la science *a priori*. C'est l'aventure perpétuelle de l'idéalisme, toujours malheureuse et toujours séduisante, depuis Pythagore jusqu'à Hegel. Seulement, avec l'idéalisme de Malebranche, la philosophie n'a pas le choix des moyens; elle est condamnée à chercher toute science dans le monde des *idées*, et par les procédés de la dialectique, la définition et la déduction.

Le Savant. — Il est fâcheux, pour cette doctrine et cette méthode, que les progrès des sciences datent précisément du jour où les savants les ont abandonnées pour suivre la voie de l'observation et de l'expérience.

Le Métaphysicien. — En effet, Malebranche lui-même, si fidèle qu'il fût à son principe, n'aurait pas cru l'œuvre possible jusqu'au bout. Il faisait, au risque d'inconséquence, une certaine part aux procédés d'observation et d'analyse. On en trouve la preuve dans sa psychologie et sa morale. La lecture de ses traités, et surtout de la *Recherche de la vérité*, nous le montre un esprit aussi fin dans l'observation que hardi dans l'hypothèse. Et pourtant, voyez

comme la dialectique domine l'analyse dans toutes ses théories psychologiques et morales! D'où vient qu'il supprime toute activité spontanée des créatures au profit de la cause première, sinon de ce qu'il procède *a priori?* Il pose d'abord Dieu, ses attributs, ses rapports nécessaires avec les êtres créés; puis il assigne à ces êtres, dans le système de l'ordre universel, la nature, le rôle, la place que comportent les nécessités de la théologie. Tant pis alors pour tout ce qui dépasse, contredit, gêne la logique. Tant pis pour les forces vives de la Nature révélées par l'expérience; la mécanique, bien mieux d'accord avec la conception théologique de notre philosophe, sera la loi universelle de la Nature. Tant pis pour les forces morales de l'homme : volonté, liberté, personnalité, attestées par la conscience. La conséquence nécessaire de la conception théologique étant que Dieu est tout, fait tout jusque dans le secret le plus intime de ses créatures, il faut bien que les révélations de la conscience, sur l'autonomie de la volonté humaine, ne soient que des illusions. Voilà comment Malebranche traite la réalité et tient compte de l'expérience.

Le Savant. — C'est la condamnation de la doctrine de Malebranche.

Le Métaphysicien. — Vous pouvez dire aussi de l'idéalisme en général. Vous pourriez dire également de toute métaphysique, si la métaphysique imposait de telles énormités à la psychologie, à la physique, à l'histoire naturelle, à toutes les sciences d'observation. Heureusement, toute métaphysique ne fait pas violence à la réalité comme l'idéalisme. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'il y eût antinomie entre les concepts de la raison et les perceptions de l'expérience. Or cette prétendue antinomie, nous l'avons démontré, n'est

pas réelle entre les facultés de l'esprit; elle n'existe qu'entre les systèmes historiques, l'idéalisme et l'empirisme. La conception théologique de Malebranche étant donnée, il est hors de doute que l'activité des forces vives de la Nature et l'autonomie des actes de l'homme deviennent des faits impossibles. Mais cette conception est-elle vraie? Rien que la contradiction qu'elle implique suffirait pour nous en faire douter, nous qui savons que la raison et l'expérience ne se peuvent contredire.

Le Savant. — Cela est évident. Il n'y a pas de conception métaphysique qui puisse prévaloir contre les faits.

Le Métaphysicien. — La conception de l'Être infini et universel est simple et vraie, comme toutes les conceptions nécessaires de la raison ; ne craignons pas de le reconnaître. Mais elle devient fausse et inintelligible du moment qu'on la convertit en abstraction. C'est ce que nous semble avoir fait Malebranche. Si vous vous souvenez des conclusions de notre analyse des conceptions rationnelles, il a été bien convenu entre nous que les concepts de l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, ont pour objet propre, non pas un être inintelligible, séparé du monde, mais la totalité des êtres, des phénomènes, des rapports qui composent le système de la vie universelle. Or que fait Malebranche? Il imagine, à part du monde, un Être infini, universel, parfait, qui vit, agit, pense, veut en dehors de toutes les conditions de la vie, de l'action, de la pensée, de la volonté; un Être dont l'éternité n'a rien de commun avec la durée, dont l'immensité n'a rien de commun avec l'étendue; un Être qui réunit en soi en même temps et actuellement toutes les perfections, même celles qui se contredisent, et dont la mystérieuse nature finit par troubler l'intrépide subtilité de Malebranche au point de

lui arracher un aveu d'impuissance. « L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, comme tous les temps se succèdent dans son éternité. Dieu est toujours tout ce qu'il est sans succession de temps. Il remplit tout de sa substance, sans extension locale. Il n'y a dans son existence ni passé, ni futur; tout est présent, immuable, éternel. Il n'y a dans sa substance ni grand, ni petit; tout est simple, égal, infini. Dieu a créé le monde, mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera, mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté de Dieu, qui a fait et qui fera, est un acte éternel et immuable, dont les effets changent sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. » (VIII*e Entret.*, par. 4.) Notre philosophe sent bien que tout cela confond la pensée. Aussi ajoute-t-il : « Je ne prétends pas vous faire clairement comprendre l'immensité de Dieu et la manière dont il est partout. Cela me paraît incompréhensible aussi bien qu'à vous. » (*Ibid.*)

Le Savant. — Il faut que le mystère soit bien inexplicable pour que Malebranche désespère de l'expliquer, lui qui trouve tant de ressources dans la subtilité de son intelligence et la richesse de son imagination.

Le Métaphysicien. — C'est que ce mystère est un nonsens, une contradiction évidente dans les termes, aussi évidente que le oui et le non sur une seule et même chose. Les idées rationnelles dont l'application constitue précisément la métaphysique, et parmi lesquelles sont compris les concepts de l'infini et de l'universel, n'ont d'usage, de portée et de sens, qu'autant qu'on les applique aux diverses catégories de la pensée auxquelles ils se rapportent. Séparez-les de ces catégories par un effort d'abstraction, il ne vous reste plus

rien d'intelligible. Qu'est-ce que le concept de l'infini sans rapport à la quantité? Qu'est-ce que le concept de la perfection sans rapport à l'essence et à la qualité? Qu'est-ce que le concept de l'absolu sans rapport à la catégorie de relation? Qu'est-ce que le concept de l'être sans rapport au *devenir?* Autant d'abstractions réalisées, et, qui plus est, d'abstractions inintelligibles. Malebranche, qui ne trouve de mystère nulle part, qui explique tous ceux de la théologie, le Verbe, la grâce, les miracles, etc., avec une merveilleuse facilité, avoue ne pouvoir expliquer celui-là. Je le crois bien. Il n'est pas d'intelligence humaine qui soit de force à comprendre un espace immense sans étendue, un temps éternel sans succession, une action, une pensée sans changement, sinon sans mouvement, une volonté sans liberté, etc.

Le Savant. — Croyez-vous qu'une intelligence supérieure, fût-ce celle de Dieu, pût comprendre de pareilles choses? Il me semble que c'est absolument comme si l'on essayait de comprendre un triangle sans trois côtés, un carré sans angles droits, ou un cercle dont tous les points de la circonférence ne seraient pas à égale distance du centre. En ce cas, il n'y a pas une grande témérité à assurer que ces sortes d'énigmes sont indéchiffrables pour l'intelligence divine elle-même.

Le Métaphysicien. — Cela est évident. Malebranche, Fénelon, Saint-Augustin, Platon et tous les idéalistes de cette école sont ici dupes des mots. S'il vous en souvient, l'analyse nous a prouvé que les concepts dits rationnels se réduisent tous à la simple impossibilité pour la pensée de s'arrêter dans le champ des catégories. Ces concepts n'ont point d'objet autre que la totalité des choses réelles, et n'ont point

d'usage en dehors du monde, bien qu'ils en dépassent toutes les représentations. Ainsi, l'éternité, l'immensité, l'infinité, le parfait, l'universel, l'absolu, l'être, l'un, Dieu en un mot n'est rien en dehors du temps, de l'espace, de la quantité, de la qualité, de la relation, du devenir, de la multiplicité, du monde; rien qu'une synthèse de notre esprit qui réunit sous un mot la totalité qu'il ne peut embrasser. C'est ce mot qui fait illusion aux idéalistes. Au lieu de n'y voir que la formule de cette synthèse, ils veulent y trouver l'expression d'un objet, d'un être réel, distinct et séparé des objets de l'expérience; ils imaginent un Être éternel, immense, infini, parfait, absolu, universel, à part du monde des réalités passagères, bornées, finies, imparfaites, particulières. C'est réaliser une abstraction. Et quand ils ont fait cela, ils ne tardent pas à s'apercevoir qu'ils emploient les mots dans un sens nouveau et tout à fait inintelligible. Et alors quels efforts, quels prodiges de subtilité pour essayer de faire comprendre l'incompréhensible, de concilier les contradictoires! Mais la vérité est plus forte que le génie. Platon, Plotin, Proclus, Saint-Augustin, Malebranche, Fénelon et tous les philosophes de cette école, après de merveilleuses et interminables dissertations sur la nécessité de retrancher de l'être infini, absolu, universel, etc., tous les attributs de la réalité, finissent par conclure au mystère. Ouvrez le *Traité de l'existence de Dieu* et donnez-vous le spectacle de l'esprit le plus fin, de la plus souple intelligence, de la plus riche imagination, de la plus magnifique éloquence aux prises avec l'abstraction et le néant! Et si parfois Fénelon en sort, c'est pour tomber dans les fictions antropomorphiques de la théologie chrétienne.

Le Savant. — C'est l'impression que m'a toujours pro-

duite la lecture de ce beau livre, dont on pourrait dire ce que Bossuet a dit de l'esprit de Fénelon, qu'il y a du génie métaphysique *à faire peur*. Quel mouvement de pensée, quelle vigueur de dialectique, quel éclat de figures, quelle flamme d'enthousiasme! Et tout cela dans le vide.

Le Métaphysicien. — Voilà ce que c'est que de chercher la lumière et la vie dans les abstractions. Si la métaphysique avait sondé plutôt son terrain, elle n'eût pas dépensé tant de génie à construire ces beaux systèmes, ces *magnifiques palais d'idées*, comme dit un contemporain, qui séduisent un moment l'imagination, et ne résistent jamais à l'épreuve de l'analyse. Mais je m'aperçois que Malebranche nous retient trop longtemps. C'est un si charmant esprit jusque dans ses erreurs! On a de la peine à le quitter, surtout pour aborder Spinosa.

Le Savant. — En effet, le système de celui-là ne ressemble guère à un palais enchanté. C'est bien plutôt un sombre et inextricable labyrinthe, dont il n'est pas facile de sortir quand on a eu le courage d'y entrer.

Le Métaphysicien. — On le parcourt, on le traverse plus aisément que vous ne pensez; mais il faut pour cela tenir le fil conducteur, la méthode même de Spinosa. Alors on est tout surpris de trouver l'édifice, non plus paré des grâces et tout brillant des couleurs de l'imagination, mais tout rempli des fortes et pures clartés de la logique.

Le Savant. — Vous annoncez des sentiments bien favorables à une doctrine qui est un perpétuel démenti au sens commun.

Le Métaphysicien. — Est-ce parce que j'oppose la logique de Spinosa à l'imagination de Malebranche? Mais veuillez prendre garde que la logique n'est pas la raison. J'admire

beaucoup Spinosa, j'en conviens; je l'admire autant pour la rigueur toute mathématique de ses déductions, alors même qu'elles partent d'un principe faux, que pour les grandes et profondes vérités dont il a su trouver la formule scientifique. Avec un logicien de cette force qui ne vous laisse jamais à moitié chemin, on sait à quoi s'en tenir sur la valeur des principes; on peut en reconnaître la vérité et la fausseté par la nature même des conséquences qu'il en fait sortir. C'est le plus grand dialecticien qui ait jamais paru en métaphysique. Les esprits de cette trempe servent la cause de la philosophie par leurs erreurs presqu'autant que par leurs vérités. Ce qui est dangereux pour la raison humaine, ce n'est pas l'erreur nette, intrépide et poussée jusqu'à l'absurde; c'est l'erreur obscure et inconséquente, qui se cache sous l'équivoque, ou même sous la vérité. Spinosa, quoi qu'on en ait dit, est un cartésien conséquent. S'il s'est fait une place à part dans l'école, c'est uniquement à la force et à la liberté de sa logique qu'il la doit. Descartes, Malebranche et tous les autres cartésiens sont des chrétiens en même temps que des philosophes; la doctrine orthodoxe guide, arrête, inspire leur logique à son insu. Spinosa seul est un esprit libre, qui ne connaît d'autre intérêt que la vérité, d'autre lumière que la raison, d'autre guide que la logique. Sa méthode est simple et son système tout d'une pièce. Et comme cette méthode n'est autre que celle de Descartes appliquée dans toute sa rigueur, on peut dire sans paradoxe que Spinosa est plus cartésien que Descartes lui-même.

Le Savant. — Les deux méthodes sont-elles réellement identiques? Vous n'ignorez pas que Descartes, tout en cédant au désir d'un ami qui lui demande d'exposer sa philosophie sous une forme toute géométrique, prend soin de l'avertir

qu'il ne regarde pas ce procédé comme le meilleur pour les recherches métaphysiques.

Le Métaphysicien. — Cela est vrai. Aussi, quand on parle de l'identité des deux méthodes, est-il nécessaire de faire une distinction entre la méthode géométrique et la dialectique proprement dite. Ces deux méthodes emploient au fond les mêmes procédés, la définition et la déduction; elles ne diffèrent que dans la manière d'exposer et d'exprimer leurs résultats. La géométrie, dont l'objet est simple, dont la langue est arrêtée, dont les notions premières sont faciles à définir, a tout avantage à procéder par propositions brèves et concises, par définitions, par théorèmes, par lemmes, par scolies, etc. La métaphysique, dont l'objet est complexe, dont le langage prête à équivoque, dont les notions premières sont aussi difficiles à comprendre qu'à définir, a besoin au contraire d'explications et de développements. A vrai dire, elle ne définit qu'après analyse; elle ne démontre qu'en développant. Nonobstant cette différence d'application qui tient à la nature des objets, c'est toujours la même méthode de définition et de déduction, également applicable à toutes les sciences abstraites. Descartes et son école l'emploient à la manière des dialecticiens, largement et librement, développant ses définitions et ses démonstrations à mesure que la clarté l'exige. Spinosa l'emploie à la façon des géomètres, strictement et servilement, resserrant et concentrant ses définitions et ses démonstrations en propositions aussi courtes et aussi peu nombreuses que possible, pour ne pas perdre la suite des déductions, sauf à les éclaircir par des scolies où se révèlent toute la solidité du penseur et toute la finesse de l'observateur. Voilà toute la différence.

Le Savant. — Voyons donc cette puissante logique à l'œuvre.

Le Métaphysicien. — Parce que Descartes débute par le fait de la pensée impliquant l'existence personnelle, et Spinosa par la définition de la substance, il n'en faudrait pas conclure qu'il y a entre ces deux procédés toute la différence de la méthode psychologique et de la méthode ontologique. Descartes doutant de tout, de son propre corps, du monde, des vérités mathématiques elles-mêmes, devait d'abord s'assurer d'une vérité qui ne pût être mise en doute. Cette vérité trouvée, il y applique la méthode de déduction et en fait sortir toute la philosophie. Spinosa, esprit calme et dogmatique, s'il en fut, n'éprouve point cette défiance de la raison humaine. Le scepticisme lui semble une maladie de la pensée, qu'il faut guérir et non réfuter. Auprès de lui toute vérité est bien venue, du moment qu'elle se présente avec le signe de l'évidence, la clarté. Et comme la clarté des idées est en raison de leur simplicité, et leur simplicité en raison de leur degré d'abstraction, Spinosa est rigoureusement conduit par sa méthode cartésienne et géométrique tout à la fois à demander le principe de toute sa philosophie à la plus haute abstraction, à la notion de la substance.

Le Savant. — Ce procédé ne rappelle-t-il pas plutôt Platon et Plotin que Descartes?

Le Métaphysicien. — Il faut distinguer. Toutes les méthodes des écoles idéalistes, anciennes et modernes, ont cela de commun qu'elles débutent par l'*a priori* et procèdent par l'abstraction. Mais, tandis que l'abstraction platonicienne s'élève graduellement des individus jusqu'au genre suprême, l'abstraction cartésienne saisit immédiatement un caractère parfaitement simple et clair, dont elle fait à tort ou à raison

l'essence des choses. La première, qui généralise, est la dialectique de Platon. La seconde, qui simplifie et définit, est la méthode toute géométrique de Descartes et de Spinosa. Celui-ci a donc raison, en un sens, de protester contre la méthode des *universaux;* mais il n'en procède pas moins par abstraction. Lui aussi cherche une idée, une vérité première dont il puisse déduire tout le reste. Quelle sera cette idée? évidemment la plus claire, la plus simple, la plus abstraite. Mais quelle idée réunit ces caractères? celle dont l'essence implique l'existence. Or une seule idée possède ce privilége, la notion de substance. Les idées de corps, d'âme, même d'étendue et de pensée, si simples qu'elles soient, sont plus ou moins contingentes ; l'idée d'être ou de substance est seule nécessaire. La substance est l'unique chose qu'on ne puisse concevoir non existante. A l'exemple des géomètres, Spinosa pose en tête de l'*Éthique*, son principal traité, quatre définitions qui contiennent le germe de toute sa philosophie.

« J'entends par *substance* ce qui est en soi et est compris par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'aucune autre chose.

» J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

» J'entends par *modes* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est compris par cette même chose.

» J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une Substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » — Après cette dernière définition, la démonstration de

l'existence de Dieu devient facile. Spinosa la donne en trois lignes : « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. » Cela revient à dire que l'idée de Dieu est nécessaire, et le syllogisme de Spinosa n'est que le développement d'une conception *a priori* qui contient déjà la conclusion. Mais poursuivons. Il existe une Substance qui est Dieu. Il n'en peut exister aucune autre; car Dieu étant l'être absolument infini (en vertu d'une des définitions précédentes), s'il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde. Or, s'il n'y a qu'une substance, tout le reste ne peut être qu'attribut ou mode de cette substance. D'une autre part, la substance étant infinie, il est nécessaire que son être s'exprime par une infinité d'attributs infinis. De tous ces attributs, deux seulement nous sont révélés (et Spinosa aurait dû ajouter révélés par l'expérience), à savoir : l'étendue et la pensée. Quant aux prétendus attributs de l'éternité, de l'immensité, de l'immutabilité, de l'activité, de la causalité, de la puissance, de la liberté, tout cela n'exprime rien de plus que l'essence même de la Substance. Être, agir, être libre, sont pour Dieu une seule et même chose. Il est l'activité absolue, la liberté absolue, comme il est l'existence absolue. *Deus est causa immanens, non transiens.* L'activité, la liberté, de même que l'être, ne sont pas des accidents, mais l'essence même de la nature divine. En sorte que la liberté est nécessaire en Dieu comme tout le reste. Dieu est libre, et même le seul être libre, parce que seul il est indépendant.

Le Savant. — Mais si nous ne connaissons que deux attributs d'un Être qui en possède une infinité, il semble que notre connaissance se réduit à bien peu de chose.

Le Métaphysicien. — Spinosa n'est pas de cet avis. Outre la notion de ces deux attributs, nous connaissons l'essence même de Dieu; c'est en vertu de cette connaissance que nous affirmons qu'il possède une infinité d'attributs. Nous savons donc quelque chose de plus que tous ces attributs qui ne nous ont point été révélés, puisque nous connaissons le principe qu'ils ne font qu'exprimer, chacun à sa manière. Et ce principe, qui n'est autre que l'essence même de Dieu, nous est donné *a priori* par la définition de la substance. C'est la connaissance la plus simple, la plus claire, la plus *adéquate*, pour nous servir du langage de Spinosa, que notre esprit puisse posséder.

Le Savant. — Tout cela me semble rigoureusement déduit.

Le Métaphysicien. — Et ce qui suit ne l'est pas moins. L'étendue, n'étant pas une substance, ne peut être qu'un attribut ou un mode de Dieu. En tant qu'infinie, elle est un attribut et non un simple mode. Dieu est donc, non pas l'étendue, mais une chose étendue. Ce qui ne l'empêche pas d'être indivisible, non-seulement quant à son essence, mais encore quant à son attribut de l'étendue. Quant à son essence, Spinosa démontre que, si la Substance infinie était divisible, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde; dans le second, la substance une fois divisée perdrait sa nature, ce qui ne l'est pas moins. Quant à l'attribut de l'étendue, Spinosa explique l'apparente con-

tradiction de l'étendue et de l'indivisibilité en Dieu par la distinction de l'étendue finie ou du corps, et de l'étendue infinie ou étendue proprement dite. Dieu n'est pas telle étendue divisible, mais l'Étendue en soi, l'indivisible Immensité. C'est l'opinion de Malebranche sur l'Étendue intelligible, avec cette différence que Spinosa fait des corps les modes inséparables de l'Étendue, tandis que le philosophe platonicien n'en fait qu'une participation distincte et parfaitement séparée, à peu près selon le même rapport que Platon concevait entre les idées et les choses. Ce n'est pas Malebranche qui aurait dit : « Qu'un seul corps vienne à être anéanti, l'Étendue infinie périt avec lui (1). »

Le Savant. — La différence est grave.

Le Métaphysicien. — Si grave qu'elle sépare en deux écoles deux doctrines et deux esprits qui sont au fond de la même famille. C'est par là que la philosophie de Spinosa mérite réellement le nom de *panthéisme*. Mais suivons la chaîne des déductions. L'autre attribut connu de Dieu est la Pensée infinie. Nous disons infinie, parce que tout attribut de Dieu est infini. Dieu n'est pas, à proprement parler, la pensée, pas plus qu'il n'est l'étendue, puisque ni la pensée ni l'étendue ne sont des substances. Mais il est une chose pensante, comme il est une chose étendue. La Pensée divine est, comme l'Étendue divine, absolue et indéterminée, en tant qu'infinie. Ce n'est pas à dire qu'elle ne se détermine pas. Tout au contraire il est dans sa nature de cause, de substance active de se déterminer. S'il n'y avait pas d'*entendement*, il n'y aurait pas de Pensée, de même

(1) Lettre à Oldenburg, t. II.

qu'il n'y aurait pas d'Étendue s'il n'y avait pas de corps. Mais du moment que la Pensée se détermine par l'entendement, elle cesse d'être un attribut de la Substance, tout comme l'Étendue, lorsqu'elle se termine par le corps. C'est donc au nom du même principe que Spinosa refuse à la nature divine toute espèce de mode, l'entendement et la volonté, aussi bien que la forme corporelle. De la Pensée à l'entendement, il y a toute la distance de l'Infini au fini. Et comme l'Infini et le fini sont d'essence contraire, il s'ensuit rigoureusement qu'il n'y a absolument rien de commun entre la Pensée divine et l'entendement humain. Si l'on donne un entendement à Dieu, il faut ajouter qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. Ce qui n'empêche pas que la Pensée ne soit le principe de l'entendement. C'est même sur ce rapport de cause à effet que Spinosa se fonde pour démontrer qu'il ne peut rien y avoir de commun entre la Pensée divine et l'entendement humain. Paradoxe apparent et qui semble en contradiction formelle avec la troisième proposition de l'*Éthique* ainsi conçue : *Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre.* Mais Spinosa explique fort clairement la portée de son raisonnement. C'est seulement quand la cause est un attribut, et l'effet un mode, qu'il est vrai de dire que les deux termes n'ont rien de commun. Car alors la cause n'est pas seulement principe d'existence, mais encore d'essence pour l'effet qu'elle produit. Or, si elle avait la même essence, comme cela arrive dans la génération des êtres de la nature, elle pourrait bien être cause d'existence, mais non cause d'essence pour son effet. Donc ici la cause est nécessairement d'une autre essence que son effet. Mais deux choses qui

sont d'essence différente, n'ont absolument rien de commun ; ce que Spinosa veut démontrer. Voilà pour la nature et les attributs de Dieu.

Le Savant. — Quelle simplicité et quelle rigueur! On croirait lire en effet un traité de géométrie.

Le Métaphysicien. — Jusqu'ici Spinosa s'est trouvé parfaitement à l'aise dans ses formules géométriques, la théologie rationnelle étant une science *a priori*, contenue tout entière dans un petit nombre de définitions ou notions premières, dont il ne s'agit que de déduire les conséquences. Mais comment déduire de la nature divine la réalité universelle, la Nature avec ses propriétés et ses lois, l'homme avec ses facultés, ses passions et ses instincts? Spinosa va le tenter. Dieu étant donné, le monde s'ensuit rigoureusement ; car il n'est pas l'œuvre accidentelle, contingente d'une puissance créatrice qui l'aurait conçu, puis voulu, puis réalisé, soit par pur caprice, soit pour une fin raisonnable. Dieu étant la Substance universelle, le monde ne peut être que la totalité infinie de ses modes. Ce qu'on nomme improprement la création n'est que l'acte incessant, nécessaire d'une Cause *immanente* et non *transitoire*. Comme Dieu est éternellement, éternellement il agit et se développe. La création *ex nihilo*, avec toutes ses conséquences théologiques et métaphysiques, est pour Spinosa la fiction la plus absurde qu'on puisse imaginer. Tout est nécessaire dans son système : la nature de Dieu, son activité et les êtres qu'il engendre. Et comment en serait-il autrement, puisque toute existence se réduit à la Substance, à ses attributs et à ses modes?

Le Savant. — Rien de plus rigoureux.

Le Métaphysicien. — Le monde n'est donc, par rapport

à Dieu, qu'un composé de modes qui font partie intégrante de la Substance divine, et n'en sont, à vrai dire, que les diverses déterminations. Ces modes sont de deux sortes : immédiats ou médiats. Les uns, comme l'idée de Dieu et l'idée de chacun de ses attributs pris à part, appartiennent a ce que Spinosa appelle la *Nature naturante;* les autres, comme les âmes, les corps et toutes leurs propriétés, se rapportent à la *Nature naturée*. La Nature naturante, c'est, dans la langue de Spinosa, Dieu conçu dans son essence et ses attributs. La Nature naturée, c'est toujours Dieu, puisqu'il ne peut rien y avoir hors de la Substance divine; mais c'est Dieu considéré dans l'infinie variété de ses *déterminations* ou *développements*, dans le Monde proprement dit. Nous pouvons nous servir indifféremment de ces deux mots, parce que la Substance de Spinosa, étant une cause, ne se détermine qu'en se développant. Or, dans le développement de sa Nature naturante comme de sa Nature naturée, la Substance obéit à une loi, suit un ordre graduel qu'on pourrait comparer à la hiérarchie des hypostases alexandrines, procédant toujours du général au particulier, à commencer par l'idée de Dieu et à finir par les idées des modes les plus individuels de l'étendue, en passant par une longue série d'idées intermédiaires. Et cette *procession* constitue un vrai système d'*émanations*. De la Substance émanent immédiatement la Pensée, l'Étendue en soi, et tous les attributs proprement dits de Dieu, infinis en nombre et en essence. Voilà la série de la Nature naturante. De l'idée de Dieu, premier mode, première détermination de l'essence divine exprimée par tous ses attributs, émanent directement l'idée de la Pensée, l'idée de l'Étendue divine, puis les âmes, puis les corps que ces idées enveloppent et engendrent tout à la fois. Voilà la série

de la Nature naturée. C'est ainsi que l'Intelligence et l'Ame universelle des néoplatoniciens contiennent et produisent les intelligences et les âmes particulières. Et ces deux séries, rattachées l'une à l'autre par le dernier anneau de la première, forment une chaîne continue qui comprend tous les attributs et tous les modes de la Substance divine, depuis la Pensée infinie jusqu'au mode le plus restreint, à l'être le plus infime du système du monde. Aussi, quand Spinosa parle d'émanation, d'âme du monde, d'intelligence universelle, à propos de distinctions qui nous semblent de pures abstractions logiques, ce n'est point simplement par métaphore. Il voit dans toutes ces généralités des réalités, et dans toutes ces déductions logiques des générations véritables. De même que la Pensée et l'Étendue en soi sont les principes substantiels des âmes et des corps individuels, de même les idées de Dieu, de ses attributs, de la pensee, de l'étendue sont les modes réellement générateurs des âmes, des corps et autres modes particuliers. Dans le système de Spinosa, il n'est pas une abstraction qui ne réponde à une réalité. Remarquez bien que je dis réalité et non *être;* car vous savez que dans ce panthéisme Dieu seul mérite ce nom.

Le Savant. — Ce côté du spinosisme me paraît bien chimérique.

Le Métaphysicien. — C'est ce que nous aurons à examiner. Nous n'avons en ce moment qu'à le mettre en lumière. Si vous l'avez bien saisi, vous vous expliquerez facilement pourquoi Spinosa, si fier de sa pensée sur Dieu et ses attributs, sur la *Nature naturante*, devient si modeste sur la science de la Nature naturée, de l'Univers proprement dit. C'est que, connaissant Dieu dans son essence, la raison humaine peut à la rigueur se passer de la connaissance de

ses attributs; tandis que l'univers que nous connaissons si peu, n'est lui-même qu'une partie d'une infinité d'univers semblables qui se développent à côté du nôtre. L'idée de l'Étendue enveloppe notre univers; mais elle est elle-même enveloppée par l'idée de Dieu, qui contient tous les univers possibles. Donc cette idée ne nous est connue que pour une partie infiniment petite, si on l'embrasse dans toute son extension. Représentez-vous les divers modes de la Substance s'enveloppant les uns les autres, selon leur degré de compréhension, comme des sphères concentriques de grandeur proportionnellement décroissante. La plus concentrique de ces sphères connues sera l'univers des âmes et des corps. Or, dans ce monde comparativement si petit, règne la même loi de progression décroissante. Le système de la vie universelle se développe hiérarchiquement, selon le degré de clarté et de perfection des âmes et des corps qui se correspondent, à commencer par les âmes intelligentes et les corps organiques, et à finir par les âmes inconscientes (comme dirait Leibnitz) et les corps inorganiques.

Le Savant. — Je comprends que la méthode *a priori* puisse conduire un génie aussi rigoureux que Spinosa jusqu'à ces généralités sur la création et l'ordre du monde. Mais comment va-t-il faire pour déduire de sa théologie une physique et une psychologie précises?

Le Mathématicien. — Cela lui est d'autant plus facile, au moins en ce qui concerne la notion des corps, que Spinosa est un physicien de l'école de Descartes, qui ne voit dans l'essence et la composition des corps rien autre chose que de l'étendue. Il définit un corps en général, *un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant que l'on considère Dieu comme chose étendue.*

C'est la définition cartésienne adaptée à la doctrine personnelle de l'auteur. Selon Spinosa et selon l'école, tous les corps ont la même essence, l'étendue; ils ne diffèrent que par leurs modalités. Il y a les corps simples, éléments premiers de l'univers matériel, et les corps composés, les corps proprement dits, les individus, tels que le minéral, la plante, le corps de l'animal et de l'homme. L'Étendue infinie formant un être continu et indivisible, tout est plein. Le vide et les atomes ne sont que de fausses représentations des sens qu'on prend pour des idées. Un corps simple n'est qu'une portion de l'Étendue conçue *in abstracto* par un acte simple de la Pensée qui lui correspond. C'est là toute la réalité de la matière. Le sens et l'imagination n'y ajoutent que des apparences. Un corps composé est un système de corps simples dont les mouvements se combinent suivant des rapports déterminés. Plus les combinaisons se multiplient et se compliquent, plus les corps gagnent en organisation et en perfection. Le corps humain est le type le plus complet de cette synthèse; il comprend tous les éléments de la Nature, et à ce titre réfléchit l'univers entier. L'étendue et le mouvement; Spinosa, comme Descartes, n'en demande pas davantage pour expliquer la Nature. Il y a seulement cette différence entre eux : que l'étendue de Descartes, nécessairement inerte par elle-même, a besoin d'un Moteur extérieur; tandis que l'étendue de Spinosa, étant un attribut de Dieu, c'est-à-dire d'une substance essentiellement active, contient en elle-même le principe du mouvement. C'est ce qui fait que la question du premier mouvement, capitale pour Descartes, n'a pas de sens pour Spinosa. Ainsi, corps simples, corps composés, corps inorganiques, corps organiques, composition, constitution, figure, unité, individua-

lité des êtres de la Nature, tout s'explique par l'étendue et la combinaison de ses parties, selon tels ou tels rapports déterminés. Tout peut changer dans ce système de corps simples qu'on appelle un individu, le nombre des éléments, l'intensité et même la direction des mouvements; sa *forme*, sa nature, son individualité n'en subsistent pas moins, tant que le rapport de ces éléments et de ces mouvements reste invariable.

Le Savant. — Voilà une physique bien simple, et pourtant je la trouve déjà, sur un point grave, en contradiction avec la doctrine théologique de Spinosa. Ce n'est plus le simple et l'abstrait qui est la mesure de la perfection dans le système de la vie universelle, c'est au contraire le composé et le concret.

Le Métaphysicien. — Vous touchez en effet à une grande difficulté. Mais n'anticipons pas sur la critique. Pour Spinosa comme pour Descartes, l'essence de l'âme est la pensée. *L'âme, en général, est un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant que l'on considère Dieu comme chose pensante.* L'âme correspond au corps exactement comme la Pensée à l'Étendue. En vertu de cette correspondance nécessaire, Spinosa a pu dire avec une parfaite rigueur que toute âme a son corps, ou que tout corps a son âme. Ici il se sépare ouvertement de l'école cartésienne, qui n'attribue d'âme qu'à l'homme, et réduit tous les autres êtres de la Nature à de purs automates. L'âme humaine est un certain mode de la Pensée correspondant à un certain mode de l'Étendue. C'est donc, aussi bien que le corps, un simple mode de la Substance unique, dont la Pensée et l'Étendue sont les attributs. Elle n'est rien en soi qu'une abstraction, qu'une illusion de la conscience. Si elle est une,

indivisible, identique, active et même libre, c'est comme mode de la Substance unique, indivisible, identique, active et libre. La liberté de l'âme humaine doit s'entendre exactement de la même manière que la liberté divine. L'homme est libre comme Dieu, c'est-à-dire indépendant. Seulement cette indépendance, absolue en Dieu qui est le Tout, ne peut être dans l'homme que relative aux autres êtres, ou plutôt aux autres modes de la Substance. L'homme n'est pas indépendant vis-à-vis de Dieu, dont il n'est qu'un mode. Quant à l'unité, à l'identité, à l'activité, ces attributs, parfaits en Dieu, ne peuvent qu'exister imparfaitement dans l'âme humaine. L'activité, incessante, infatigable, toujours égale en Dieu, est, dans l'âme humaine, sujette aux rêves, au repos, aux alternatives de force et de faiblesse. L'unité, absolument simple et indivisible en Dieu, n'est, dans l'âme humaine, que l'*individualité*, c'est-à-dire une unité de rapport et de proportion. Entre l'individualité de l'âme et celle du corps, la seule différence est qu'ici les éléments sont des corps et là des idées. L'âme humaine n'est qu'un système de pensées, de même que le corps humain n'est qu'un système de corps simples. L'identité qui est en Dieu, l'immutabilité même, n'est, dans l'âme, qu'une succession perpétuelle d'idées dans un ordre constant.

Le Savant. — Voilà une définition bien difficile à faire accepter à la psychologie.

Le Métaphysicien. — J'en conviens. Mais il faut reconnaître que la doctrine générale de Spinosa n'en comporte pas d'autre. Si Dieu est l'unique Substance, tous les individus dont se compose le monde, âmes et corps, n'en sont que des modes, c'est-à-dire des phénomènes simples ou composés.

Il ne peut y avoir d'unité simple, d'activité autonome, de liberté véritable nulle part, pas plus dans les modes supérieurs comme l'âme humaine, que dans les modes les plus infimes de la Substance. Dieu est la seule unité simple, la seule activité autonome, la seule liberté véritable. L'univers ou la collection de ses modes ne comporte que des unités de composition, d'organisation, de système, lesquelles ne diffèrent entre elles que de degrés. Convenez vous-même qu'avec la donnée théologique de Spinosa il était difficile de trouver une explication plus ingénieuse de la réalité.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Mais si Spinosa éprouve une grande difficulté à concilier l'individualité, l'activité, la liberté de l'homme avec son panthéisme, rien ne lui est plus facile que d'expliquer les rapports des deux substances ou plutôt des deux modes qu'on nomme l'âme et le corps. L'*harmonie préétablie* est une conséquence plus simple encore et plus nécessaire de la doctrine de la *Substance unique* que de la théorie des *monades*. Les cartésiens, ne pouvant expliquer la communication directe et l'influence réciproque des substances de nature contraire et qui n'ont absolument rien de commun, imaginent, les uns l'hypothèse des *causes occasionnelles*, les autres le *médiateur plastique*, pour rendre compte des faits que nous atteste l'expérience. Spinosa n'a pas besoin d'hypothèse ; l'explication découle naturellement du principe même de son système. Puisque les attributs et les modes divers de la Substance unique ne font qu'en exprimer l'essence une et simple, chacun à sa manière, il s'ensuit rigoureusement que la pensée et l'étendue comme attributs, que les âmes et les corps comme modes, se correspondent exactement dans toute la succession de leurs idées et de leurs

mouvements. Toute idée de l'âme a son objet, son *idéal* qui est tel mouvement du corps; et réciproquement, tout mouvement corporel a son idée qui est un acte de l'âme. En sorte que la somme des idées qui composent l'âme est égale à la somme des mouvements qui composent le corps. Cela est d'une nécessité absolue pour tous les corps et pour toutes les âmes, par conséquent pour l'âme et le corps de l'homme. *L'harmonie préétablie* entre tous les êtres qui remplissent ce vaste univers ne peut se fonder sur un principe plus simple.

Le Savant. — En effet, si ce principe est vrai, il n'y a pas moyen de nier la conséquence qu'en tire notre philosophe.

Le Métaphysicien. — Mais remarquez avec quelle habileté procède Spinosa. Il sent que les difficultés croissent, dans sa doctrine, à mesure qu'il s'enfonce dans le monde de la réalité et de l'expérience. Aussi n'avance-t-il que pas à pas, allant toujours du général au particulier. C'est ainsi qu'il n'a encore abordé jusqu'ici que les généralités de la philosophie naturelle et de la psychologie, la création, la définition des êtres individuels par rapport à leur principe, les rapports nécessaires de ces êtres, soit vis-à-vis de Dieu, soit entre eux. Mais enfin il faut bien en venir au point où la déduction métaphysique n'est plus possible, où l'appel à l'expérience est nécessaire. Spinosa s'y résigne, à la façon du géomètre, lequel ne demande à l'expérience que la simple représentation de l'étendue abstraite pour construire toute la science, à l'aide d'axiomes et de définitions. « Pour les esprits superficiels, c'est une chose très surprenante que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres. Mais qu'y faire? Cette méthode est la mienne.... Je vais donc traiter de la nature des pas-

sions comme j'ai traité de la nature divine; et j'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides (1). » Spinosa reconnaît donc, sur la foi de l'expérience, l'entendement, la volonté, les passions, les sensations, et tous les grands phénomènes de la vie morale. Mais il les entend, les définit, les explique tout autrement que ne le fait le sens commun, et de manière à les faire rentrer dans sa doctrine générale. Puisque l'âme humaine n'est qu'un mode, une collection ou plutôt un système d'idées, l'entendement, la volonté, la sensibilité ne sont pas des facultés, mais de simples *idées*. Nous disons idées, parce que Spinosa ramène à cette dénomination tous les faits de la vie morale, les volitions, les désirs, les sensations aussi bien que les pensées proprement dites. Tous ces faits sont de même nature; ils ne diffèrent que de degré. Les pensées sont des idées distinctes et claires, tandis que les volitions, les désirs et les sensations sont des idées plus ou moins confuses et obscures. Mais tout cela n'est que le développement logique d'une même *idée* ou d'un même *système* d'idées; car Spinosa peut définir l'âme humaine par ces deux mots sans se contredire. Pour lui, l'âme est une et multiple à la manière de la science, dont toutes les parties sont les conséquences d'un seul et même principe. La pensée est donc l'idée claire. L'idée claire est l'idée complète, c'est-à-dire adéquate à son objet. Or Spinosa nous a déjà fait voir qu'il n'y a d'idées adéquates que les idées simples, et d'idées simples que les idées abstraites. La pensée est donc la seule idée adéquate, et par suite la seule vraie. L'entendement proprement dit est pur de toute erreur.

(1) *Éthique*, part. III, préamb.

Toute pensée a nécessairement pour objet le vrai ; les *pensées*, les *idées* fausses, ne sont pas des pensées, des idées, dans le sens propre du mot. Aussi la pensée est-elle, dans la doctrine de Spinosa, le terme où tend toute l'activité de l'âme humaine, manifestée par les sensations, les désirs et les volitions ; la perfection de l'entendement est le type et la mesure de la perfection de l'âme elle-même. C'est ainsi que la morale de Spinosa n'est qu'un corollaire de sa logique.

Le Savant. — Mais il semble que Spinosa ait singulièrement réduit la portée de cet entendement, auquel il attache toute la perfection et toute la supériorité de la nature humaine. Si l'âme humaine n'est, comme il le dit, que l'idée du corps humain, il s'ensuit que l'entendement ne peut avoir d'autre objet que le corps ; ce qui paraît tout à la fois contredire le sens commun et les prétentions théologiques de Spinosa.

Le Métaphysicien. — Comprenons bien jusqu'au bout ce subtil et puissant logicien. L'âme humaine, souvenez-vous de la définition, est un certain mode de la Pensée divine correspondant à un certain mode de l'Étendue divine. Comme mode de la Pensée divine, elle a une vie parfaite en soi, libre, immuable, éternelle, réunissant enfin tous les caractères de l'essence divine. Mais, en tant qu'elle correspond au corps, elle en est l'idée, ainsi que vous venez de le dire. Et comme le corps humain est composé et sujet à mille influences, l'idée de ce corps est elle-même composée, et subit dans une certaine mesure toutes les impressions extérieures qui asservissent le corps. Vue sous ce rapport, l'âme humaine est pleine d'obscurité et d'erreur. Voilà comment Spinosa peut parler sans contradiction de la grandeur et

de la misère de la nature humaine. Toute sa doctrine, sur ce point capital, se résume dans ce beau théorème. « Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est comprise par Dieu (1). »

Le Savant. — La distinction est claire.

Le Métaphysicien. — Voilà pour l'entendement. Tout individu, âme et corps, étant un mode d'une substance essentiellement active, a sa part d'activité mesurée sur sa part d'essence. L'homme est donc actif, et son activité consiste dans la tendance irrésistible à persévérer dans son essence. Rapportez cette tendance à l'âme et au corps tout à la fois, vous avez l'*appétit*. Rapportez-la exclusivement à l'âme ayant conscience de soi, vous avez le *désir* ou la *volonté*. L'appétit et le désir sont des actions pures et libres, c'est-à-dire qu'ils ont pour unique principe l'essence même de l'âme, et pour unique loi une nécessité intérieure. La *passion* est encore une action, mais une action moindre, qui dépend en partie de causes extérieures. Activité indépendante, activité dépendante, telle est la vraie distinction de ce qu'on appelle l'état actif et l'état passif de l'âme. Du reste, il est bien entendu que l'indépendance ne peut être attribuée à l'âme humaine qu'en regard des autres modes de la Substance universelle. C'est cette dépendance des causes extérieures qui obscurcit la pensée, qui contrarie le désir, qui trouble et mutile l'activité impassible et parfaite de l'âme libre et toute à Dieu. L'appétit et le désir satisfaits, c'est la *joie;* l'appétit et le désir contrariés, c'est

(1) *De la liberté*, prop. XXX.

la *tristesse*. L'une est *une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande;* l'autre est *une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection*. Joie et tristesse, voilà la double racine des passions et des affections sans nombre dont se compose le cœur humain, et que Spinosa sait y rattacher par un prodigieux effort d'analyse! Il faut le lire pour s'en faire une idée.

Le Savant. — Je m'en rapporte à vous et au souvenir qui m'est resté de la lecture de sa doctrine. Mais une chose m'inquiète dans cette admirable psychologie. Qu'y deviennent le libre arbitre et la moralité des actions humaines?

Le Métaphysicien. — Spinosa vous le montre d'un mot : « L'âme humaine est un automate spirituel (1). » Il supprime le libre arbitre dans l'homme comme il supprime la contingence dans la Nature. La nécessité est partout parce que partout est Dieu. Spinosa ne méconnaît pas le bien et le mal, conçus comme la perfection et l'imperfection, ou plutôt comme la perfection plus grande et la perfection moindre. Mais il nie le bien et le mal moral. L'homme de ce système peut être bon ou méchant, c'est-à-dire faire le bien ou le mal; il ne peut être ni vertueux, ni vicieux, ni juste, ni injuste; il ne peut ni mériter ni démériter. Quand il fait le bien ou le mal, c'est comme une puissance naturelle, comme le soleil qui vous échauffe ou vous brûle de ses rayons. « Nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres à un usage vulgaire. Nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme et une âme impuissante. Et de même qu'il serait ab-

(1) *Réforme de l'auteur*, t. II.

surde que le cercle se plaignît de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou l'enfant qui souffre de la pierre, de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué; de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir pas eu en partage et la force et la vraie connaissance et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit (1). »

Le Savant. — Mais si l'homme n'est pas moralement libre, comment Spinosa peut-il songer à lui proposer un idéal, et à lui prescrire une règle de conduite? Comment peut-il lui parler des moyens de parvenir à la perfection et au bonheur?

Le Métaphysicien. — Voilà l'énigme. Ici la contradiction est si manifeste, si absolue, qu'elle ne laisse pas le moindre doute sur le vice radical du spinosisme. Nous pourrions ajouter : et de toutes les doctrines idéalistes. Seulement, dans le spinosisme, la contradiction éclate aux yeux, parce que c'est le développement le plus rigoureux, le plus pur, le plus complet du principe idéaliste qui ait jamais paru. Ce n'est plus un sage comme Descartes, un théologien comme Malebranche; c'est le génie même de la logique se déployant dans toute sa force et toute sa liberté.

Le Savant. — Je ne sais si vous éprouvez la même impression que moi à l'exposé de cette grande et étrange philosophie. L'esprit est vaincu plutôt que convaincu par cette irrésistible logique. Elle impose sa doctrine sans la faire

(1) *Spinosa à Oldemburg*, t. II.

accepter. Elle ferme la bouche, sans faire taire la voix intérieure de la raison. Je comprends que Malebranche ait été fort embarrassé de trouver le paralogisme que Mairan lui demande avec tant d'instance.

Le Métaphysicien. — C'est qu'en effet la curiosité de Mairan était fort difficile à satisfaire. Spinosa est un logicien trop habile pour se laisser prendre à un paralogisme; il est parfaitement conséquent avec lui-même depuis le premier jusqu'au dernier mot de sa doctrine.

Le Savant. — Vous croyez donc à l'infaillibilité de la logique spinosiste.

Le Métaphysicien. — A la logique, oui; mais à la doctrine, non. La logique est comme un instrument qui sonne juste ou faux, selon la main qui le touche; c'est une pure machine à déduction. Donnez-lui un principe vrai, clair et précis; plus elle sera puissante et rigoureuse, plus elle en tirera de vérités. Donnez-lui un principe faux, obscur, équivoque; plus elle aura de force, plus elle en fera sortir d'erreurs. Ici donc, la rigueur de la logique ne peut faire préjuger de la vérité de la doctrine.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Il y a plus. C'est que la méthode géométrique, si parfaite en soi, et si infaillible dans les recherches qui en comportent l'application, peut devenir un grand obstacle à l'intuition et au développement de la vérité, dans les sujets auxquels elle ne convient pas. Je n'en veux pour exemple que Spinosa. Ce grand esprit est tout à la fois un profond penseur, un puissant logicien, un subtil analyste. Or, si je ne me trompe, sa merveilleuse logique est précisément ce qui a surtout faussé sa forte pensée et sa fine analyse.

Le Savant. — Mais ne venez-vous pas de dire que la logique est un instrument qui ne rend que ce qu'on lui confie, la vérité ou l'erreur? Si donc la conception première de Spinosa était juste, si son analyse était exacte, comment la logique pourrait-elle en faire sortir l'erreur.

Le Métaphysicien. — C'est que la logique de Spinosa, qui n'est autre que la méthode géométrique, ne déduit pas seulement des conséquences, mais pose des principes. Or ces principes sont, comme les définitions de la géométrie, des produits de l'abstraction. Ce procédé est légitime et nécessaire dans une science qui a pour objet des abstractions et non des réalités, et dans laquelle il ne s'agit que de simplifier la vérité pour la démontrer. Mais c'est tout autre chose en métaphysique. On n'y établit pas la vérité par des définitions portant sur des abstraits, des universauxde la pensée, comme l'a fait Spinosa. Car il s'y agit de principes, qui, pour dépasser le domaine de l'expérience, n'en sont pas moins des réalités. De là le danger des définitions par abstraction, des définitions géométriques dont Spinosa a fait le point de départ de son système.

Le Savant. — Je crois vous comprendre. Mais ce point aurait besoin de développement.

Le Métaphysicien. — Nous aurons occasion d'y revenir. La critique du spinosisme a été faite et bien faite. Ce que je tiens surtout à montrer, en la reprenant dans ses points capitaux, c'est que, dans ce mélange prodigieux d'intuition, de logique et d'analyse qui fait le système de Spinosa, la part de vérité doit être rapportée soit à l'intuition, soit à l'analyse, et toute la part d'erreur à la logique. Voyons d'abord la part de vérité. Le principe qui domine tout le système, l'unité de l'Être universel, est une intuition de la raison et

non un produit de la logique. La logique le suppose et ne fait que s'en emparer pour en déduire tout le reste, théologie, physique, psychologie et morale. Or, si vous dégagez ce principe de la forme abstraite et fausse que la logique lui a donnée, vous le trouverez aussi vrai que fécond. Platon, Aristote et la philosophie grecque proprement dite n'ont pas dépassé le dualisme, c'est-à-dire la doctrine des deux substances, *esprit* et *matière*. Le néoplatonisme s'est élevé jusqu'à la doctrine de l'unité, sur les ailes de la théologie orientale. Mais en faisant sortir le monde du sein de Dieu, comme une émanation lumineuse de son foyer, il l'a réduit à n'être qu'une sorte de trop plein d'une source surabondante qui verse l'être et la vie à flots, non-seulement sans s'épuiser, mais même sans rien perdre de sa fécondité. Dans cette conception, Dieu reste tout entier enfermé dans son unité indivisible et incommunicable, malgré la nécessité de ces émanations que, par parenthèse, l'Orient ne prend pas très au sérieux. La théologie chrétienne écarte la solution grecque et la solution orientale, et tranche la question plutôt qu'elle ne la résout par le mystère de la création *ex nihilo*. Descartes se contente de poser Dieu comme l'Être infiniment parfait, s'en remettant à la théologie orthodoxe du soin d'expliquer le rapport du monde à Dieu. Malebranche creuse davantage le problème, et arrive à concevoir Dieu comme l'Être universel, dont les individus, âmes ou corps, ne sont que des *participations* plus ou moins directes. Mais, dans sa doctrine, Dieu est toujours un être complet, à part du monde dont la création n'ajoute rien, dont la destruction ne retranche rien à sa nature immuable. Le dieu de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de Descartes, de Malebranche, dont le monde n'est qu'une création ou une émanation, n'est pas le dieu de

Spinosa. Pour ce philosophe, si le monde sans Dieu est un non-sens, Dieu sans le monde est une abstraction. Dieu n'est pas un certain être, si parfait, si grand qu'on le suppose; il est l'Être même, l'Être qui est tout être et hors duquel il n'y a rien. Je sais bien que ce langage n'est pas propre à Spinosa, et qu'on le retrouve dans saint Augustin, dans Malebranche et dans Fénelon. Mais ces théologiens n'y attachent pas un sens aussi rigoureux que Spinosa. Ils veulent exprimer par ces fortes paroles que les créatures ne sont que néant, au regard de Dieu; mais ils n'entendent nullement qu'elles fassent réellement partie de la Substance divine, comme le prétend Spinosa. Aussi nul d'entre eux n'aurait été jusqu'à dire avec Spinosa que supposer un seul atome de l'univers anéanti, c'est supprimer Dieu même.

Le Savant. — Cela me semble bien fort.

Le Métaphysicien. — Et pourtant cela n'est que vrai. Vous en conviendrez, si vous vous souvenez des résultats de notre analyse des concepts de la raison. Ces concepts ont certainement un objet réel, puisque ce ne sont pas de pures fictions de l'imagination. En ceci, Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche et toutes les écoles idéalistes sont dans le vrai. Mais où ils se trompent, c'est lorsqu'ils assignent aux concepts de l'infini, de l'absolu, de l'universel, etc., un objet propre, en dehors des réalités individuelles. Cet Être infini, absolu, universel qu'ils rêvent à part, qu'ils posent *a priori*, et auquel ils ont tant de peine ensuite à rattacher le monde, est une abstraction réalisée; cette Substance absolue n'est rien sans les êtres qui l'*actualisent;* cette Cause absolue n'est rien sans les mouvements qui la manifestent; cette Providence n'est rien sans les lois qui l'expriment. Ici c'est Spinosa seul qui me semble dans le vrai. Il a raison de

ne pas séparer le monde de Dieu, tout en l'en distinguant logiquement. Il a raison de ne voir en Dieu et dans le monde qu'un seul et même Objet, conçu sous deux aspects différents : ici dans l'unité de son essence intelligible, là dans la multiplicité infinie de ses déterminations. Il est possible qu'il se trompe dans son idée de la Substance. C'est une question que nous examinerons plus tard. Quant à l'identité substantielle de Dieu et du monde, je ne vois pas qu'on puisse y échapper autrement qu'au prix d'abstractions inintelligibles ou de fictions absurdes. Si l'on appelle cela du panthéisme, je suis panthéiste avec Spinosa et tous ceux que n'ont point séduit les chimères de l'idéalisme platonicien ou les idoles de l'anthropomorphisme vulgaire; avec lui je répète le grand mot de saint Paul : *En Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être;* avec lui je médite la doctrine de saint Jean : tout est *un* dans l'*amour*, c'est-à-dire en Dieu. Je m'écrierais volontiers comme un théologien allemand : « Venez donc avec moi rendre hommage aux mânes de saint Spinosa ! Pour lui, plein de l'esprit universel, l'Infini était le commencement et la fin, l'Univers était son éternel et unique amour; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était le miroir fidèle; oui, il était plein de religion et de l'Esprit-Saint; et c'est pour cela aussi qu'il est seul, placé à une hauteur où personne n'a encore pu l'atteindre, maître en son art, mais élevé au-dessus du monde profane, sans disciple et sans droit de cité (1). » Et quand j'entends tomber l'accusation d'athéisme sur cette noble tête, je me rappelle le mot de Hegel sur ces esprits hallucinés qui, *avec*

(1) Schleiermacher, *Discours sur l'essence de la religion.*

leurs rêves sur Dieu, s'en vont combattre Spinosa éveillé en Dieu.

Le Savant. — Mais alors, si Dieu est tout, que deviennent la personnalité, la liberté, la moralité humaine dont Spinosa fait si bon marché?

Le Métaphysicien. — Spinosa a grand tort en cela. Ce sont des vérités auxquelles il ne faut renoncer à aucun prix. Toute théologie, toute métaphysique qui les nie est condamnée d'avance, et n'a pas besoin d'autre réfutation. Le spinosisme est donc faux, par cela seul qu'il est amené à contredire ces vérités, vraies entre toutes. Seulement la question est de savoir par quel côté ce système est incompatible avec les faits d'expérience psychologique. Je suis convaincu, pour mon compte, que l'identité substantielle de Dieu et du monde n'a rien à voir avec la doctrine de la nécessité; que l'homme peut être conçu en Dieu, comme la Nature, sans que d'une part Dieu y perde un seul de ses attributs, et que de l'autre l'homme et la Nature y perdent une seule de leurs facultés et de leurs propriétés. Je crois que si la conception théologique de Spinosa implique toutes ces conséquences, c'est qu'elle a été faussée par sa méthode géométrique. Mais ce point sera éclairci ailleurs. Nous n'avons, en ce moment, qu'à apprécier la vérité rationnelle de cette conception.

Le Savant. — Je conviens qu'elle s'accorde parfaitement avec l'analyse des concepts de la raison.

Le Métaphysicien. — C'est tout ce que je demande. Car, s'il en est ainsi, elle doit être tenue pour vraie, ou il ne faut songer à établir aucune vérité théologique et métaphysique. Or, si elle est rationnellement vraie, nous n'avons point à craindre qu'elle soit incompatible avec aucune espèce de vérité, puisque l'antinomie de la raison et de l'expérience

n'est qu'apparente. Passons donc à un autre point. La négation de la création *ex nihilo* est une conséquence nécessaire de la conception théologique de Spinosa. Si cette conception est vraie, le problème de l'origine du monde est supprimé avec toutes ses difficultés et ses hypothèses. Dieu et le monde sont un seul et même être sous deux aspects différents : *Deus est mundus implicitus; mundus est Deus explicitus.* Il n'y a point de transition à franchir, puisque les deux termes du rapport sont au fond identiques. Comment descendre de Dieu au monde? Comment remonter du monde à Dieu? Comment le monde est-il sorti de Dieu? Est-ce par une création, comme l'œuvre des mains de l'artiste? Est-ce par une émanation, comme l'onde qui déborde de sa source, ou la lumière qui rayonne du foyer? Et, dans la première hypothèse, est-ce par une création libre, ou une création nécessaire? Toutes ces difficultés, tous ces problèmes s'évanouissent dans la doctrine de Spinosa. Les questions de la nature de Dieu et de l'origine du monde, si difficiles à concilier ailleurs, se confondent ici en un seul et même problème. Le monde est donné avec Dieu, du moment que Dieu et le monde sont un seul et même objet, vu tout à la fois dans l'unité de son essence et dans la multitude de ses manifestations individuelles.

Le Savant. — Cela est évident. Mais la doctrine de la création est si simple, si claire, si populaire, que je crains bien que tous ses contradicteurs n'aient le sort de Spinosa qu'on trouve plus commode d'injurier que de comprendre.

Le Métaphysicien. — Populaire, je l'accorde, comme le mouvement du soleil autour de la terre, comme le ciel au-dessus de nos têtes et l'enfer à nos pieds, comme bien des superstitions et des préjugés que la science a mis à néant.

Mais qu'elle soit vraiment simple et claire, c'est ce que je nie absolument. Platon, Descartes, Malebranche et tous les philosophes dignes de ce nom ont toujours distingué deux sortes de clartés : l'une qui s'adresse à l'imagination, et l'autre qui s'adresse à l'intelligence. Autant ils ont recherché la seconde, autant ils ont dédaigné la première. N'êtes-vous pas de leur avis?

Le Savant. — Certainement.

Le Métaphysicien. — Hé bien! nous pouvons appliquer cette distinction à la doctrine de la création. Parfaitement claire pour l'imagination, elle est parfaitement inintelligible pour la raison. Quand je dis qu'elle est claire pour l'imagination, c'est à la condition de se réduire à la création de l'artiste, du *démiurge*, comme dirait Platon, qui trouve une matière toute faite sous la main. Car, quant à concevoir la création *ex nihilo*, l'imagination est aussi impuissante que la raison.

Le Savant. — Je ne vois pas en effet qu'il soit possible de s'en former soit la moindre image, soit la moindre idée.

Le Métaphysicien. — Et la raison en est bien simple. Tout acte de l'esprit est ou une perception de l'expérience, ou une notion de l'entendement, ou une conception de la raison. Or toute perception se rapporte à un objet concret de l'expérience; toute notion correspond également à un objet de l'expérience, mais abstrait. Cherchez dans le domaine de la réalité le type d'une création *ex nihilo*. Cherchez-le par toutes les voies de la connaissance humaine, par les yeux, par la conscience, par l'analogie, par l'induction; vous ne le trouverez pas. La Nature crée, l'art crée, l'âme crée; mais toutes ces créations n'ont rien de commun avec la création *ex nihilo*. La création de la Nature est une *génération;* celle

de l'artiste est une *opération;* celle de l'âme est une *action*. La Nature et l'âme tirent d'elles-mêmes, l'une l'être qu'elle engendre, l'autre l'acte qu'elle produit; quant à l'artiste, il tire son œuvre, la forme, d'une matière qui lui est donnée. La réalité n'offre pas d'autres types de création, soit à l'imagination, soit à l'entendement.

Le Savant. — Il faut bien en convenir.

Le Métaphysicien. — Reste donc que l'idée de la création soit une conception de la raison. Cela pourrait être en ce sens que les concepts de ce genre n'ont point d'objet représentable, point de type intelligible dans le domaine de l'expérience. Mais ces concepts ont un caractère de nécessité logique qui en fait des lois de l'esprit. L'idée de création *ex nihilo* a-t-elle ce caractère? Concevons-nous Dieu nécessairement créateur, comme nous le concevons nécessairement infini, absolu, universel? En un mot, l'essence même de Dieu implique-t-elle l'attribut de création, comme elle implique les attributs d'infinité, d'indépendance, d'universalité? Toute la question est là.

Le Savant. — Simple question de fait, si je ne me trompe.

Le Métaphysicien. — Évidemment. Si l'idée de la création est une conception nécessaire, elle ne peut pas plus être contestée que les concepts rationnels de l'infini, de l'absolu, de l'universel; elle ne doit point avoir une date précise dans le développement de la pensée; elle doit avoir pour berceau l'esprit humain lui-même, et non telle doctrine religieuse ou philosophique. Or il se trouve que cette idée a tous les caractères contraires. Elle a ses adversaires et ses partisans. L'antiquité ne s'en est pas doutée, sauf peut-être les Juifs. Je dis peut-être, parce que la Genèse n'est pas claire sur ce

point. Elle est propre à la théologie judéo-chrétienne, qui l'a léguée à la scolastique et à la philosophie modernes. Voilà donc une idée qui n'est ni évidente *a priori*, ni *innée*, ni universelle, c'est-à-dire qui n'a aucun des caractères d'une conception nécessaire.

Le Savant. — Pourtant il a toujours et partout été reconnu que le monde a Dieu pour principe. Or cela ne peut être qu'autant que Dieu est une cause créatrice.

Le Métaphysicien. — C'est là précisément la difficulté. Dieu produit le monde. Vérité évidente. Comment le produit-il? Problème. Il ne faut pas confondre la création proprement dite avec l'activité nécessairement et incessamment productrice de l'Être universel. Il y a nécessité invincible de concevoir Dieu comme cause. Où il n'y a pas nécessité, c'est de le concevoir comme une cause *créatrice*. L'activité est tout aussi inhérente à son essence que l'infinité, que l'indépendance, que l'universalité. Un Dieu sans activité ne serait seulement pas inutile, puisqu'il ne serait plus le principe du monde; il serait impossible, même à concevoir, puisque la substance sans cause est une abstraction inintelligible. Mais Dieu, principe du monde, se conçoit fort bien sans la création *ex nihilo*. Le panthéisme en est un exemple. Je sais que bien des gens font le signe de la croix au nom du panthéisme, comme pour chasser Satan en personne. Toujours est-il qu'il n'en est pas de la création comme de ces attributs inséparables de l'idée même de Dieu. La pensée peut l'en séparer, et de très grands esprits se sont complu dans cette séparation. En un mot, le Dieu cause est une conception de la raison, à l'évidence de laquelle nul ne résiste; tandis que le Dieu créateur n'est qu'une hypothèse fort contestée.

Le Savant. — C'est un fait. Ainsi l'idée de la création n'est ni une perception de l'expérience, ni une notion de l'entendement, ni une conception de la raison. Mais alors qu'est-elle donc?

Le Métaphysicien. — Je vous le demande. Que peut-elle être, sinon une abstraction inintelligible, un mot, comme par exemple l'idée du néant? Qui a jamais pu comprendre une chose qui ne tombe ni sous l'imagination, ni sous la raison? Tous les théologiens sérieux s'accordent à y reconnaître un mystère. Je dis sérieux, parce que les esprits *imaginatifs* n'y trouvent aucune difficulté. Ils l'expliquent en effet, mais en l'assimilant à tel type connu et défini, donné par l'expérience, c'est-à-dire en la supprimant. Rien de plus facile à concevoir que la création proprement dite. C'est le *ex nihilo* qui fait toute la difficulté, disons l'impossibilité. Toute création d'êtres, de substances, est absurde dans la doctrine de Spinosa, puisqu'elle est contradictoire à la définition de la substance. Mais la création *ex nihilo* est un non-sens dans toute espèce de doctrine, pour le sens commun aussi bien que pour la philosophie. Une chose venir de rien; un être, une réalité, un phénomène quelconque sortir du néant, voilà ce qui dépasse toute science et toute intelligence. *Fiat lux et fuit*, mot sublime pour l'imagination et la poésie qui se complaisent dans l'impossible et ne cherchent que l'effet; mot absurde pour la science et la vraie théologie. Rien de plus facile que d'expliquer, par des comparaisons et des images, les vérités de l'intelligence. Mais ces clartés d'imagination ne sont que ténèbres devant la pure lumière de la raison, comme l'a si bien dit Malebranche. Le dieu du *Timée* est moins sublime, mais plus intelligible, quand Platon nous le montre travaillant à l'œuvre

du monde avec une matière préexistante, les regards fixés sur l'Idée du Bien. C'est de l'anthropomorphisme pur, clair et net, sans mélange d'abstractions et de mystères. Cette théologie est contraire à toute idée rationnelle de Dieu, à la conception de l'Infini, de l'Absolu, de l'Universel; mais elle a au moins l'avantage de pouvoir être bien comprise. La doctrine de la création, non-sens pour les philosophes, mystère pour les théologiens, ne me semble nullement un progrès sur le dualisme; ce n'est qu'un mot de plus ajouté au dictionnaire des abstractions inintelligibles. Mot commode pour l'ignorance et la paresse, qu'il dispense de la recherche des idées; mot fatal pour la science, qu'il intimide par un faux air de majesté! La réfutation de cette doctrine nous semble un des plus grands services rendus par Spinosa à la théologie rationnelle. Seulement, le coup porté par ce puissant génie eût été bien plus sûr s'il l'eût été par une main moins suspecte. La *création*, niée par le spinosisme, c'est une doctrine absurde niée au nom d'une autre doctrine absurde, l'*unité de substance*, qui supprime toute individualité et toute personnalité véritable.

Le Savant. — Je suis de votre avis. Voilà donc deux grandes vérités à relever dans la théologie de Spinosa : 1° la conception de l'identité de Dieu et du monde; 2° la négation de la doctrine de la création. N'est-ce pas là toute sa doctrine théologique? Et si vous l'acceptez, ne serez-vous pas irrésistiblement conduit à toutes les conséquences cosmologiques et psychologiques qu'il en tire?

Le Métaphysicien. — C'est ce que nous verrons. Il y a encore autre chose que ces deux conceptions dans la théologie de Spinosa. Il y a, par exemple, une définition de la substance, qui est la source de toutes les grandes erreurs

du spinosisme. Or cette définition est le produit d'une méthode que je crois radicalement vicieuse; tandis que des deux conceptions dont je viens de parler, l'une est une intuition pure de la puissante pensée de Spinosa, l'autre une conséquence naturelle de cette intuition. Je puis donc accepter ces deux principes de la théologie de Spinosa sans être forcé de subir, et l'unité de substance, et la théorie des êtres réduits à des modes, et la définition des individus ramenés à des unités collectives, et la suppression de toute individualité et de toute personnalité. Ce n'est pas la pensée de Spinosa qui a faussé sa méthode, ainsi que l'ont fait entendre certains critiques; c'est au contraire sa méthode qui a vicié sa pensée. Je maintiens la vérité de la conception théologique qui fait le fond du spinosisme; seulement, comme l'a très bien remarqué Schelling, cette conception n'a pu porter ses véritables fruits sur le sol aride de la dialectique cartésienne, encore exagérée par Spinosa. Elle n'y a engendré que des erreurs et parfois de monstrueux paradoxes. Mais placez-la dans d'autres conditions; au lieu de l'enchaîner, de la pétrifier par le mécanisme de la logique, développez-la, vivifiez-la par l'expérience, fécondez-la par une philosophie de la nature, une philosophie morale, autres que la physique et la psychologie cartésiennes, vous en verrez sortir un système vrai et vivant, où tout sera concilié et expliqué, l'infini et le fini, l'Être universel et les individus, Dieu et le monde, la Providence et la liberté. C'est ce que la nouvelle philosophie allemande se chargera de vous démontrer. Mais nous retrouverons cette question dans la critique des erreurs du spinosisme. Il me suffit, pour le moment, d'en dégager la part de vérité théologique qui y est contenue.

Le Savant. — J'ai besoin d'être complétement édifié sur

ce point. Je ne suis pas encore bien convaincu que le panthéisme de Spinosa n'est pas la conséquence rigoureuse de sa conception première.

Le Métaphysicien. — Vous le verrez mieux quand nous apprécierons la méthode de Spinosa. Mais passons à sa psychologie. La théorie des passions, que je n'entends pas justifier en tout, me semble fondée sur un principe d'une profonde vérité. Dans la plupart des recherches faites sur ce sujet, nous ne rencontrons que des observations sans suite, sans lien, sans principe qui les coordonne en système. C'est le défaut des analyses de l'école écossaise. On y note, on y décrit les passions à mesure qu'elles s'offrent à l'examen; on n'en cherche point la racine dans le fond même de l'âme humaine. Et dans les traités où les passions sont rapportées à un principe, nous voyons que ce principe n'est pas le vrai; qu'une analyse superficielle confond perpétuellement la cause avec l'occasion, en expliquant nos passions par le phénomène tout extérieur de la sensation. C'est ce qu'ont fait Condillac et les sensualistes de tous les temps. Spinosa est un esprit trop systématique pour s'en tenir à une simple description des passions prises une à une. Mais heureusement ici sa dialectique est inspirée et guidée par un sentiment profond de la vérité psychologique. Avec Aristote et tous les grands observateurs de la nature humaine, il a vu que le principe générateur des passions doit être cherché, non en dehors, mais en dedans; que ces mouvements de l'âme ont leur origine dans l'essence même de l'être humain, et nullement dans un accident fortuit ou une relation purement extérieure. En un mot, il a compris l'*innéité* des passions, comme Descartes et surtout Leibnitz ont compris l'*innéité* des idées. Quand la psychologie moderne, surtout par l'or-

gane de son plus fidèle interprète, l'illustre Jouffroy, ramène toutes les passions, les vraies passions s'entend, à des inclinations primitives, aux *penchants* proprement dits, elle ne fait que vérifier, par des analyses plus complètes et des observations plus nombreuses, le principe de la théorie de Spinosa. Et encore elle s'arrête en route; elle s'en tient aux penchants, sans pénétrer jusqu'au fond même de la question, jusqu'à la nature de l'âme humaine, principe commun des penchants et des passions. De l'arbre des passions, elle n'aperçoit que les feuilles et les branches; le tronc et les racines lui restent cachés. Spinosa voit tout et comprend tout. Ses analyses et ses déductions ne s'arrêtent que devant ce qui est trop simple et trop évident pour avoir besoin d'explication et de démonstration. Toute passion est ramenée à l'*amour de soi*, et l'amour de soi à cette loi universelle de l'être qui partout, dans la Nature comme dans l'humanité, tend à persévérer dans son *essence*, dernier mot de toute explication métaphysique.

Le Savant. — Cette théorie est fort belle en effet.

Le Métaphysicien. — Et solide, sauf les fausses définitions, les analyses exclusives, les omissions systématiques que la logique impose à Spinosa. Car il ne faut pas oublier qu'entre la logique et l'expérience notre philosophe n'hésite jamais. Quoi qu'il en soit, la vérité générale de la théorie des passions ne saurait être contestée. Or il est trop clair que cette vérité est due surtout à l'observation. La métaphysique peut en réclamer sa part; mais la logique n'y est pour rien. En revanche, elle peut réclamer sa large part dans l'erreur. C'est l'analyse, inspirée, il est vrai, par une conception *a priori*, qui a mis dans le *Traité de la nature humaine* tout ce qu'il contient de vérité.

Le Savant. — On ne peut le nier.

Le Métaphysicien. — C'est encore à l'analyse, toujours éclairée par la métaphysique, qu'il faut rapporter les vérités fécondes mêlées aux étranges paradoxes de sa morale. Cette partie si originale et si obscure du spinosisme n'a été comprise ni des empiristes ni des idéalistes platoniciens qui ont cru, sur de fausses apparences, y retrouver le fond de leur pensée. On y sent bien, sous l'appareil des formules géométriques, le souffle de cet esprit élevé et contemplatif qui règne dans les enseignements de Platon, de Plotin, de Malebranche et de tous les théologiens idéalistes. Spinosa aussi prescrit comme règle pratique de se détacher le plus possible des affaires et des plaisirs du monde. Lui aussi propose pour idéal la vie pure, libre, toute de pensée, de l'âme humaine recueillie et absorbée dans la contemplation de Dieu. Mais ce Dieu n'est pas séparé du monde ; il est l'Être universel. Quand Spinosa veut que l'âme se détache du monde, ce n'est point dans un sens absolu, comme les mystiques ou les idéalistes platoniciens ; c'est le monde des sens, le monde des accidents, des phénomènes, des individus qu'il a en vue. Mais le monde de la science et de l'intelligence, le monde vu en Dieu, est aussi bien l'objet des méditations et le but des actions de l'âme humaine que Dieu même avec lequel il ne fait qu'un. C'est par ce côté tout *réel* que la morale de Spinosa semble se rapprocher du matérialisme ou plutôt du *réalisme* vulgaire. Parce qu'il n'assigne à l'âme d'autre objet immédiat que le corps, qu'il pose l'amour de soi comme le principe des actions humaines, qu'il parle de la liberté, du devoir et de la justice parfois dans les mêmes termes que Hobbes, on est tenté de prendre sa doctrine pour un matérialisme déguisé sous certaines abstractions méta-

physiques. Erreur de part et d'autre! Il ne faut jamais oublier que la morale de Spinosa est idéaliste et réaliste tout à la fois, de même que sa métaphysique, dont elle n'est qu'une rigoureuse application. Au fond, l'idéal de cette morale est vrai. Chercher la perfection, le vrai, l'immuable, l'être, Dieu dans ce monde des apparences que nos sens et notre imagination nous donnent pour l'unique réalité, c'est chercher, sous des termes divers, une seule et même chose. Quand donc Spinosa nous dit que le bien et le mal, le beau et le laid sont des distinctions qui ne répondent qu'aux convenances de notre nature, que tout se réduit, pour un esprit sérieux, à *être* ou ne pas *être;* je crois que le paradoxe est plutôt dans les mots que dans les choses. Si Spinosa était de cette école réaliste qui prend pour synonymes *être* et *réalité*, sa doctrine sérait une erreur monstrueuse et mériterait la flétrissure qui lui a été infligée par des esprits légers ou prévenus. Mais personne, après Platon peut-être, ne s'est plus attaché à opposer l'essence des choses à l'apparence, l'*être* à la *réalité*. Dans tout le cours de son système, dans sa morale comme dans sa métaphysique, *essence*, *nature*, *perfection*, sont des termes employés indifféremment. L'idéal de Spinosa, bien compris, est donc à la fois très élevé et très positif. C'est Dieu qu'il faut sans cesse et uniquement chercher, mais Dieu dans la vie universelle. Le Sage de Spinosa ne laisse pas la terre pour le ciel, mais il sait trouver le ciel au sein de la terre. Il voit Dieu partout, dans la Nature, dans la conscience, dans la cité, dans l'humanité; il le voit parce qu'il sonde toutes choses et en pénètre l'essence. Voilà pourquoi il voit Dieu là où le vulgaire ne voit rien, rien qu'accidents, misères, apparences, fantômes de l'imagination. Ce n'est pas le monde qui cache Dieu aux regards de l'homme,

c'est le sens et l'imagination; le monde le lui révèle au contraire, mais à la lumière de la raison.

Le Savant. — Voilà une très belle doctrine. Platon et Malebranche n'ont pas si bien dit.

Le Métaphysicien. — Assurément. Mais il manque une chose à cette doctrine, la liberté. Ce n'est pas une médiocre lacune. Spinosa nous trace un idéal de la nature et de la vie humaine, plein de grandeur et de vérité. Mais à quoi bon, si l'homme n'est qu'un automate, lui montrer un but et lui prescrire des règles?

Le Savant. — Il faut toujours en revenir là.

Le Métaphysicien. — Quoi qu'il en soit, vous voyez que la logique n'est pas l'unique mérite du spinosisme. C'est une grande philosophie, à ne la considérer que dans les idées métaphysiques, psychologiques, morales qui la composent. La logique en a fait un merveilleux système, mais en faussant le plus souvent les conceptions du métaphysicien et les observations de l'analyste.

Le Savant. — C'est ce que vous allez me faire voir.

Le Métaphysicien. — Le principe de toutes les erreurs du spinosisme, c'est la méthode. Spinosa procède absolument à la façon des géomètres; il simplifie les choses par l'abstraction, et prend la simplicité des idées pour la mesure même de l'essence des choses. Il arrive ainsi à considérer l'étendue, commune à tous les corps, comme l'essence des corps; la pensée, commune à tous les esprits, comme l'essence des esprits; l'être, commun à l'étendue et à la pensée, comme la substance unique et universelle, dont l'étendue et la pensée ne sont que des modes distincts. C'est cette méthode purement logique qui a faussé l'admirable conception théologique de Spinosa. De même que la dialectique de

Platon, elle conduit irrésistiblement à réaliser des abstractions. L'essence des choses est dans l'espèce, comme l'a dit Aristote, et non dans le genre. L'existence ne réside que dans les individus. L'étendue, la pensée, la substance elle-même, ne sont que des *universaux*, quoi qu'en ait pu dire Spinosa. Ce qui est réel et vivant, c'est l'étendue dans un corps, c'est la pensée dans une âme, c'est l'universel dans l'individu. Prises à part, toutes ces choses ne sont ni des êtres, ni des causes, ni des principes, mais de pures abstractions de l'esprit.

Le Savant. — Cela ne fait pas de doute. Mais est-il bien vrai que Spinosa ait jamais songé à séparer l'universel des individus? N'avez-vous pas rappelé vous-même les énergiques paroles dans lesquelles il soutient précisément la thèse contraire : *Supprimez un seul individu de cet univers, et Dieu n'existe plus?* N'avez-vous pas fait ressortir combien le spinosisme diffère des doctrines idéalistes antérieures, en montrant qu'il distingue, sans l'en séparer, le monde de Dieu; tandis que Platon, Malebranche et les autres l'en séparent réellement?

Le Métaphysicien. — Rien de plus vrai. Ce n'est point en ce sens, ni à la façon platonicienne qu'on peut dire que Spinosa a réalisé des abstractions. Je ne lui reproche pas d'avoir séparé la Substance universelle de ses modes, mais d'avoir, comme Platon, vu l'essence et l'être des choses dans de purs abstraits, dans les *universaux* de la scolastique. Vous l'avez déjà remarqué à propos de Platon. Comme l'essence des choses est ce qui les caractérise, les distingue, les spécifie, on y arrive par l'analyse et la définition, nullement par l'abstraction et la généralisation proprement dite. C'est ce qui fait l'illusion de la dialectique platonicienne, et

aussi de cette logique cartésienne que Spinosa a poussée jusqu'à l'absurde. De ce que l'étendue est commune à tous les corps, la pensée à tous les esprits, l'être, l'existence à toutes choses, il ne s'ensuit pas que l'étendue soit l'essence des corps, que la pensée soit l'essence des esprits, que l'être soit l'essence des choses. C'est le contraire qui est la vérité. Aristote a raison, et contre la *dialectique* qui cherche l'essence dans le *genre*, et contre la *logique* qui la cherche dans l'*abstrait*. L'essence des choses, c'est-à-dire ce qui les caractérise et les définit, ce n'est pas ce qui leur est commun, mais ce qui leur est propre. La dialectique qui abstrait pour simplifier, de même que la dialectique qui abstrait pour généraliser, est donc une méthode radicalement vicieuse; elle doit nécessairement fausser toute science de la réalité et de l'être, la métaphysique, aussi bien que la physique, la psychologie et la morale. Je dis toute science de la réalité; car pour les sciences abstraites, il n'y a pas d'autre méthode. C'est ce qui est arrivé au spinosisme. L'abstraction y fausse, y stérilise, y dessèche tout, les plus solides conceptions de la raison, comme les plus fines et les plus profondes observations de l'analyse. Si l'essence et l'être véritable des choses résident dans leurs caractères les plus généraux et les plus abstraits, les êtres concrets ne sont plus que des modes. Et alors les individus sont de simples collections dont l'unité et l'identité consistent dans un rapport fixe; les forces vives de la Nature, les énergies propres, les volontés libres de l'homme ne sont que des machines, des automates régis par une inflexible nécessité. Voyez-vous sortir de la méthode les erreurs et les paradoxes du système?

Le Savant. — Il faudrait fermer les yeux à la lumière pour ne le pas voir.

Le Métaphysicien. — Maintenant appliquons ce principe de critique à quelques points particuliers de la doctrine, à la définition de la substance par exemple, qui est la clef de tout le système. Spinosa conçoit Dieu comme l'Être universel, et le Monde comme le système des réalités individuelles et passagères qui manifestent son éternelle et immuable essence. Cette vérité ne lui est pas absolument propre; elle a été comprise ou du moins entrevue dans tous les temps, par tous les esprits, philosophes ou théologiens, qui ont été vraiment doués du sens métaphysique. Ce qui lui est propre, c'est de l'avoir plus clairement conçue, plus fortement exprimée que personne; c'est aussi malheureusement de l'avoir enfermée dans une définition fort contestable de la substance. Comment procède Spinosa pour arriver à cette formule? Si la pensée qui en fait la matière est une intuition du génie métaphysique, évidemment la définition elle-même est un produit, et un produit assez laborieux de la logique. C'est par l'abstraction qu'il s'élève des idées de corps et d'âme aux idées plus générales et plus simples de l'étendue et de la pensée, et de ces idées à l'idée absolument simple et universelle de la substance. Pour lui, la substance est ce quelque chose qui a en soi sa propre essence. Les corps et les âmes ont leur essence dans l'étendue et la pensée. L'étendue et la pensée ont leur essence dans la substance. De là la définition de la substance ce qui est en soi et par soi; de là l'unité de substance, principe qui réduit tous les êtres individuels à de simples modes; de là toutes les énormités du spinosisme. Tout le monde sait que la doctrine entière de Spinosa est contenue dans la définition de la substance. Mais ce qu'on sait moins, c'est que cette définition n'est que la formule fausse d'une profonde conception. La logique a

gâté la pensée du métaphysicien; d'une vérité féconde elle a fait une abstraction.

Le Savant. — Veuillez m'expliquer cela.

Le Métaphysicien. — Je dis que la *substance* de Spinosa n'est qu'une abstraction, comme l'étendue en soi, comme la pensée en soi, comme toutes ces *essences* générales et indéterminées dont il fait les vrais principes des choses individuelles. C'est le plus vide et le plus stérile des universaux; c'est le pendant de l'*Idée* de l'*être*, dernier terme de la dialectique platonicienne, dans lequel Aristote ne trouvait que néant.

Le Savant. — Eh quoi, cet épouvantail de l'imagination, de la conscience et de la liberté humaine, cette terrible machine avec laquelle le panthéisme écrase la Nature et l'Humanité, cette *Substance* qui remplit tout, qui est tout, qui vit, agit, pense, veut sous les réalités individuelles qui ne sont que ses limitations, ne serait qu'une abstraction logique?

Le Métaphysicien. — Rien n'est plus dangereux que les illusions de ce genre. Les illusions de l'imagination ne tiennent pas contre la réalité. Mais quand la logique offusque l'esprit, surtout une logique comme celle de Spinosa, il n'est pas facile de retrouver la lumière. Il y a deux mille ans que le plus grand esprit de l'antiquité, Aristote a prononcé l'arrêt du spinosisme, à propos de l'école de Platon. Vous cherchez, disait-il aux platoniciens, l'essence et l'être des choses dans les *idées* et dans l'*Idée* suprême et universelle qui en est le principe. Quelle erreur est la vôtre! C'est chercher l'essence dans la matière et l'existence dans une simple possibilité. Vos *idées* ne sont que les choses en puissance. Votre *Idée* universelle n'est que la possibilité de l'être, en tant qu'être, abstraction faite de toutes ses formes. Il en est absolument

de même de la Substance de Spinosa. Ce grand mot qui semble tout dire, n'exprime rien de plus au fond que le genre suprême de la dialectique platonicienne. La *Substance* de Spinosa n'est pas l'Être véritable, l'Être unique, dont les êtres individuels ne seraient que de simples limitations ; c'est tout simplement l'attribut le plus abstrait, le plus général de la réalité individuelle, transformé par la logique en l'*Être universel*. Conception d'autant plus vide que l'abstraction, par l'élimination progressive de tous les attributs de l'être, y laisse pour essence et principe des choses, l'indéterminable et l'indéfinissable, le *non être*, comme disaient les anciens. Ou la Substance de Spinosa est un non-sens, ou elle n'exprime, comme l'*Idée* suprême de Platon, que la possibilité pure de l'existence, abstraction faite de toute forme positive et même de toute énergie virtuelle. La dialectique ne peut donner autre chose, qu'elle soit maniée par Platon ou par Spinosa.

Le Savant. — Il me semble pourtant que la Substance de Spinosa, telle qu'il la décrit et l'explique, est plus qu'une abstraction logique. N'oubliez pas que cette Substance est en même temps une cause, *causa immanens*, et que nul philosophe n'a plus insisté que Spinosa sur l'activité inhérente à la nature divine.

Le Métaphysicien. — Je m'en souviens fort bien. Mais veuillez aussi vous souvenir de la distinction que j'ai faite entre la conception toute métaphysique et la définition toute logique du Dieu de Spinosa. Si le souffle d'une pensée puissante vient ranimer et en quelque sorte ressusciter une conception théologique glacée et pétrifiée par les abstractions logiques, ce n'est pas à la dialectique qu'il faut en faire honneur. Spinosa n'est rentré dans la vérité qu'en sortant de la

logique; il n'a échappé à l'abstraction que par une inconséquence. C'est encore une ressemblance de plus avec Platon. En celui-ci, sous le dialecticien, il y a le théologien enthousiaste et inspiré; le Dieu du *Timée*, du *Sophiste* et même de la *République* a d'autres attributs que le Dieu de la dialectique, tel qu'Aristote nous le définit. Mais cette conception nouvelle est une négation, non un perfectionnement de la dialectique. Et comme celle-ci est le fond de la doctrine platonicienne, Aristote est dans son droit, en ne s'occupant que de la théorie des *idées* et du Dieu de la dialectique. Spinosa aussi est un penseur en même temps qu'un logicien. Sous la froide et sèche définition de la *substance*, il y a la vive et féconde intuition de l'Être universel, qui rend au Dieu de Spinosa l'activité, la puissance et d'autres attributs que la logique ne pouvait lui donner. Oui, je le reconnais, ce Dieu agit, crée, c'est-à-dire *produit* tout de sa féconde essence, comme d'une source inépuisable; mais ce n'est plus le Dieu de la logique. Cette Substance est cause, cause immanente et perpétuelle; mais ce n'est plus la substance, dernière abstraction de la dialectique qui procède du composé au simple, du particulier au général.

Le Savant. — Je vous comprends.

Le Métaphysicien. — Cette distinction vous explique les vérités et les erreurs du spinosisme. La définition de la substance n'est qu'une abstraction logique, puisqu'elle est le produit d'une méthode qui ne procède que par abstraction. Mais, en la réalisant, Spinosa en fait une machine terrible, qui supprime d'un seul coup l'individualité, la force propre, la liberté et la personnalité des êtres vivants. Du moment que la *substance* des choses est conçue comme un être, positivement et actuellement existant; comme d'une autre part,

l'unité et l'universalité sont les attributs nécessaires de cet être, il n'y a plus de place pour l'individualité, pour la spontanéité, pour l'autonomie dans le sein de cette Substance unique et universelle qui remplit tout et absorbe tout. Si le rapport des individus à l'Être universel permet de conserver l'individualité, le rapport des modes à la substance la supprime radicalement. L'unité de système, même l'unité d'organisation permet l'existence des individus; l'unité de substance la détruit. De tout temps la métaphysique et la psychologie ont eu grand'peine à s'entendre sur le point de savoir comment les êtres individuels peuvent conserver leur vie et leur action propre en face de Dieu. Cette conciliation est déjà fort difficile dans la doctrine qui fait de Dieu un être en acte, à part du monde; car même alors il reste à comprendre comment le Créateur, qui agit sur des créatures, peut le faire sans atteindre profondément leur spontanéité et leur autonomie. Il faut lire les explications et les hypothèses des théologiens pour se faire une idée de la difficulté du problème. Mais la conciliation devient absolument impossible dans toute doctrine qui fait de l'Être universel la substance unique. Spinosa n'essaye même pas d'accorder des choses aussi contradictoires. Il prend tout d'abord parti pour la métaphysique et la logique contre l'expérience et le sens commun; il sacrifie tout à sa définition de la substance, Nature et humanité, physique, psychologie et morale. Voilà la racine de toutes les erreurs du spinosisme.

Le Savant. — Cela est bien clair.

Le Métaphysicien. — Comme Spinosa est le plus intrépide logicien qui ait jamais été, il ne recule devant aucune des conséquences physiques, psychologiques et

morales de son principe. Sur tout pèse la nécessité de la Substance universelle. C'est bien autre chose que la main de fer du *Destin*. Celui-ci n'imposait sa loi qu'aux événements, laissant la nature et la volonté humaine s'agiter librement dans la sphère de la conscience. De là la beauté sombre du drame antique. Mais la *Nécessité* du spinosisme est d'autant plus terrible, d'autant plus absolue qu'elle est tout intérieure. Le Dieu de ce système ne se joue pas seulement de la Nature et de l'humanité, il les efface et les anéantit; il veut, pense, agit, sent, vit, existe pour elles. Il n'y a plus de drame possible dans ce monde, physique ou moral, où Dieu seul est acteur. Il est inutile de réfuter une physique qui aboutit au mécanisme le plus complet, une psychologie qui supprime la personnalité, une morale qui nie la liberté. Quand la logique impose de telles énormités à une doctrine, toute discussion est superflue. Tout ce qu'on peut dire pour en atténuer l'effet, c'est que la philosophie cartésienne n'est pas innocente elle-même de ces erreurs, et qu'elle n'échappe que par l'inconséquence aux extrémités dans lesquelles une violente logique a précipité Spinosa. La logique ne fait pas tout dans un système. Elle déduit les conséquences, mais elle ne pose pas les principes. Spinosa a gardé du cartésianisme beaucoup plus qu'on ne suppose : d'abord la méthode géométrique, puis la définition des corps, puis la définition de l'esprit, puis certaines données de la théorie des passions. Le système est bien à lui; mais beaucoup des éléments dont il se compose ont été empruntés à la philosophie dominante de son temps. Quoi qu'il en soit, c'est la méthode de Descartes, plus la forme géométrique, que Spinosa a appliquée aux sciences de la Nature et de l'humanité. En déduisant de principes posés *a priori* toutes ces définitions

psychologiques et toutes ces lois physiques que l'expérience seule peut donner, la fausse théologie de Spinosa ne pouvait que fausser sa physique et sa psychologie. D'ailleurs, fausse ou vraie, elle n'avait rien à donner à la science des réalités, à laquelle elle est profondément étrangère. La conception toute rationnelle de Dieu, c'est-à-dire de l'Être universel, n'a rien de commun avec la connaissance tout expérimentale et analytique des êtres individuels. Si vraie, si complète, si féconde que le génie métaphysique puisse la produire, elle ne contient pas le fait le plus élémentaire, la plus simple réalité. Il est bien vrai que Dieu comprend la Nature et l'humanité, mais non pas comme le principe comprend ses conséquences. La Nature et l'humanité s'observent et ne se déduisent point. C'est pourtant là une espérance de l'idéalisme platonicien, cartésien, aussi bien que spinosiste, toujours trompé et toujours survivant à ses déceptions. Mais il semble que le spinosisme soit venu tout exprès pour faire ressortir, par ses excès de logique, le vice et le danger des méthodes spéculatives appliquées aux sciences de faits. Réduire la vie de la Nature à un jeu de mouvements mécaniques; ramener l'unité organique des êtres vivants à une unité de proportion, et l'unité intime, indivisible, s'il en fut, des âmes, des esprits à un système d'idées; substituer une simple correspondance à l'action efficace des êtres les uns sur les autres; nier le libre arbitre, la responsabilité, la moralité humaines; faire taire constamment les sens et la conscience; tout cela en conséquence d'une définition théologique, c'est ce qu'on n'avait jamais vu faire avec cette audace dans l'absurde, cette sécurité dans l'abîme.

Le Savant. — Nous appelons cela, nous autres savants, une démonstration par l'absurde.

Le Métaphysicien. — Vous avez dit le mot. Seulement,

que ce spectre si souvent évoqué des erreurs du spinosisme ne vous en fasse point oublier les grandes et profondes vérités. Surtout gardez-vous bien de rendre ces vérités solidaires des erreurs avec lesquelles une critique superficielle s'est plu à les confondre. C'est parce que la méthode a faussé les conceptions du génie métaphysique, que le panthéisme de Spinosa a abouti au mécanisme et au fatalisme universel. Nul n'était mieux en mesure de faire cette distinction que la nouvelle philosophie allemande, dont le *panthéisme* (s'il est permis de se servir de ce mot devenu synonyme de spinosisme) reproduit la conception capitale de Spinosa, l'identité substantielle de Dieu et du monde, sans aucune des tristes conséquences physiques et psychologiques qu'engendrait la fausse définition de la *substance*. Le jugement de Schelling rassurera ou calmera peut-être certains esprits toujours prêts à s'effrayer ou à s'irriter d'un principe métaphysique, au nom de la réalité, de la liberté et de la morale. « Ce système n'est pas fataliste, par la seule raison qu'il place toutes choses en Dieu; car nous avons montré que le panthéisme peut fort bien se concilier avec la liberte, au moins *formelle* (1). Si donc Spinosa est fataliste, la raison en est ailleurs. Le défaut de son système, ce n'est pas de placer toutes choses en Dieu, mais de n'y voir que des choses purement abstraites, et de faire de la Substance infinie elle-même une simple *chose*. Ses arguments contre la liberté sont plutôt empruntés du déterminisme que tirés du panthéisme. Considérant la volonté comme une chose placée sous la dépendance d'autres choses, il dut la regarder comme

(1) Dans le langage de Schelling, la liberté *formelle* n'en est pas moins réelle, au sens français du mot. C'est la liberté renfermée dans la sphère tout idéale de la conscience, la liberté morale.

nécessairement déterminée par celles-ci. De là cette absence de vie dans son système, ce manque d'âme et de sentiment dans la forme, cette pauvreté des idées et de l'expression; de là aussi cette dureté inexorable des déterminations; de là enfin sa théorie toute mécanique de la Nature. Le spinosisme a été essentiellement modifié par la seule introduction du *dynamisme* dans la philosophie de la Nature. Le principe fondamental du système est que toutes choses sont comprises en Dieu; mais ce principe, pour fonder réellement un système rationnel, a besoin d'être vivifié et arraché à l'abstraction. Quel vague dans ces expressions qui disent que les choses finies sont des modifications ou des conséquences de Dieu! Quel abîme à remplir et que de questions à résoudre! On pourrait comparer le spinosisme à la statue de Pygmalion, qui aurait besoin d'être animée par le souffle de l'amour; mais cette comparaison n'est point exacte; car ce système ressemble plutôt à un ouvrage simplement esquissé dans ses contours extérieurs, ou, pour mieux dire, il est semblable aux plus anciennes images des dieux, qui avaient une apparence d'autant plus mystérieuse qu'elles offraient moins de traits individuels et vivants. » (*Œuvres philosophiques*, t. I, p. 417-449.) Voilà la vérité sur le spinosisme. Grande et divine philosophie, mais dure et *inhumaine* s'il en fut, puisqu'elle supprime, au profit de son Dieu, l'être et la vie de la Nature, l'être et la vie de l'humanité! La qualifier d'athéisme, c'est juste prendre le contrepied de la vérité; c'est *acosmisme* qu'il faudrait plutôt dire. Ce mot de Hegel me semble d'une parfaite justesse. Si le spinosisme nie quelque chose, c'est le monde et non pas Dieu; son plus grand défaut est d'être *trop plein de Dieu*, pour me servir d'une autre expression du philosophe allemand.

des choses, *raisons* et *âmes*, essences et forces tout à la fois, dont le développement, le *rayonnement* produit les formes extérieures qui apparaissent au sens externe et à l'imagination comme les seules réalités. L'*infini* existe; il est même l'Être par excellence, puisque seul il existe en soi et par soi. Son existence est même si positive que si, sur les deux notions corrélatives de l'infini et du fini, il y en a une à laquelle on puisse attribuer un caractère plus ou moins négatif, c'est la notion du fini et nullement celle de l'infini, ainsi que l'ont si bien démontré Descartes, Malebranche et Fénelon. L'Être universel aussi existe tel que l'a compris Spinosa. Comment, sans ce principe, rendre raison des transformations de la Nature, du système du monde, de l'unité de la vie universelle? Toutes les grandes conceptions de l'idéalisme sont donc vraies, d'une vérité qui brave le temps et la critique.

Le Savant. — Vous savez que je n'en doute plus.

Le Métaphysicien. — Mais il faut voir le revers de la médaille. Les nombres sont les lois des choses; mais ces lois ne sont que des rapports, dont les réalités concrètes forment les termes. Quand donc l'école de Pythagore pose les nombres comme des principes substantiels, elle réalise des abstractions. Les *idées* sont les *types* des individus, c'est-à-dire des principes vraiment substantiels. Mais d'abord ces types, n'étant pas conçus en même temps comme des forces, sont immobiles et privés de vie. Ensuite ils sont inséparables des individus eux-mêmes par lesquels ils se développent. Quand Platon fait un monde à part du système des *idées*, il réalise des abstractions. Les *unités* sont les principes d'essence, de mouvement et de vie de toutes les choses extérieures; mais elles ne peuvent pas plus en être séparées que le fond de la

forme, que l'intérieur de l'extérieur, que le germe du développement, que la cause de l'effet, que la *faculté* de l'*acte*. Quand Plotin et Proclus en font des êtres à part, les individus du monde intelligible, ils réalisent des abstractions. L'*Infini* existe, mais dans la totalité des êtres finis, comme l'Universel dans le système des individus. Quand Descartes le pose comme un Être à part, en dehors du monde, il réalise une abstraction. Spinosa ne se fait pas tout à fait la même illusion ; il ne sépare pas la substance de ses modes, Dieu du monde, tout en l'en distinguant. Mais quand il fait résider la substance même des choses dans leur caractère le plus général, il fait pis que réaliser des abstractions, il fausse la science et l'égare de nouveau dans les illusions de la dialectique platonicienne.

Le Savant. — Voilà, ce me semble, l'idéalisme bien jugé.

Le Métaphysicien. — Et jugé d'après les principes de l'analyse, ce que nous n'avions pu faire avant l'examen critique de l'intelligence. Que nous a montré l'analyse? Des concepts de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, irréductibles à l'expérience. C'est avec ces concepts que l'idéalisme a essayé de construire la science. Il l'a essayé, vous le savez, de toutes les façons, avec les génies les plus puissants et les plus divers; il a échoué contre la nature même des choses. C'est bien au moyen de ces concepts que se fait la science, toute science digne de ce nom ; mais l'usage en est tout autre que ne l'imagine l'idéalisme. Ils peuvent bien donner à la science ses principes, ses idées, sa lumière, sa *forme* proprement dite ; l'expérience seule peut lui fournir sa *matière*. Et comme toute connaissance, toute science réelle n'existe qu'à ces deux conditions, nous finirons cet entretien en concluant que l'idéalisme est une entreprise impossible.

TREIZIÈME ENTRETIEN.

PHILOSOPHIE DU XIXe SIÈCLE.

Le Métaphysicien. — La critique des facultés et des systèmes nous a conduits à une conclusion déjà pressentie par le bon sens public, dès le début de ce siècle : c'est que le règne des systèmes et des écoles est fini, que la vérité complète (autant du moins que l'esprit humain peut l'espérer) ne se rencontre point dans les doctrines exclusives, et que la métaphysique ne peut plus avoir de base solide que dans la synthèse des données de l'expérience et des principes de la raison.

Le Savant. — Nous revenons donc à l'éclectisme?

Le Métaphysicien. — Pas tout à fait. La méthode éclectique peut être excellente pour le sens commun qui va droit aux résultats, sans s'inquiéter des difficultés du problème ; mais elle est fort insuffisante comme méthode philosophique. Elle suppose en effet l'œuvre de la synthèse beaucoup plus facile qu'elle n'est en réalité. En finir avec l'empirisme et l'idéalisme, par un mariage entre l'expérience et la raison, est une œuvre très louable. Mais ce mariage est-il possible? N'y a-t-il pas incompatibilité d'humeur entre les parties contractantes? N'y a-t-il pas antinomie radicale entre les données de l'expérience et les concepts de la raison? L'analyse et la critique de l'intelligence seules peuvent décider cette question, ainsi que vous l'avez vu. Donc un travail philosophique tout autre que

l'éclectisme était nécessaire pour préparer l'avénement de cette métaphysique vraiment positive que tous les esprits sérieux et élevés doivent désirer. De là l'importance historique de la nouvelle philosophie allemande. L'esprit français se résigne trop volontiers à ignorer les choses qui demandent un certain effort pour être connues et comprises. Chez nous, on a cherché la solution du problème dans la conciliation immédiate des doctrines exclusives, sans s'inquiéter sérieusement des analyses, des antinomies, des conclusions de la philosophie critique. L'esprit allemand a ses défauts, que nous autres Français aimons à exagérer; mais il n'a pas celui de simplifier les questions, en négligeant les difficultés. Une grande école du XIXe siècle a donc repris le problème métaphysique, et essayé de le résoudre dans les conditions nouvelles où Kant et la philosophie critique l'avaient posé.

Le Savant. — Je veux bien faire connaissance avec cette philosophie, à la condition que vous me la présenterez sous des formes intelligibles.

Le Métaphysicien. — C'est ce qui a été déjà fait par les traductions et les expositions des savants consciencieux qui depuis trente ans se consacrent à cette tâche laborieuse. Mais permettez-moi de reprendre les choses à leur origine. La lutte impuissante des écoles empiriques et idéalistes semble avoir mis fin au règne de la métaphysique, au début du XVIIIe siècle. Le goût des faits, le dégoût des systèmes, tel est, à cette époque, l'esprit général de la philosophie, dans toute l'Europe. La métaphysique idéaliste n'y a plus de représentants sérieux et originaux. On la trouve encore dans l'église et dans l'école; mais elle a disparu du monde philosophique et savant. La métaphysique spiritualiste n'y a guère plus d'organes. Le spiritualisme compte encore des psycho-

logues, comme les Écossais, des moralistes, comme Rousseau. Mais où sont les métaphysiciens? La métaphysique matérialiste est à peu près la seule qui soit encore professée avec ardeur. Mais quelle métaphysique que ce vague naturalisme de Diderot et de d'Holbach? Le matérialisme scientifique n'a pas fait un pas depuis l'école atomistique et la doctrine de Hobbes. Nos athées de l'*Encyclopédie* n'inventent ni une idée nouvelle, ni un argument nouveau. Au fond, ils sont plutôt matérialistes d'instinct que de théorie. Le matérialisme leur paraît la philosophie du sens commun. S'ils l'embrassent avec tant de zèle, c'est surtout par horreur de cette scolastique idéaliste ou spiritualiste dans laquelle ils ont été élevés. C'est surtout comme libres penseurs, comme ennemis des préjugés de l'école et des superstitions de la théologie, comme amis des sciences positives, qu'ils professent une doctrine dont la clarté, la simplicité, l'affinité apparente avec les sciences physiques et naturelles les attire et les séduit. Mais, pour leur plaire, il faut que ce matérialisme dépouille les formes de l'école, et fasse agréable figure dans un salon, ou dans un souper de beaux esprits. Le fond de l'esprit philosophique du XVIIIe siècle n'en reste pas moins l'invincible défiance de toute spéculation métaphysique. Partout on ramène la science à l'observation, à la description, à la classification des faits, sans se soucier des causes, des principes et des substances. Et cela se fait par une répugnance instinctive plutôt que par une critique raisonnée des doctrines, des méthodes, des procédés qu'on repousse. Métaphysique et scolastique semblent synonymes. On se moque bien plus des métaphysiciens qu'on ne les réfute; c'est par l'arme du ridicule qu'on attaque ce genre de spéculations. Rappelez-vous Candide. Voltaire est,

dans la littérature philosophique, le parfait organe de cet esprit. Tout ce qui sent la métaphysique, tout ce qui ressemble à un système, à une théorie lui agace les nerfs. Il veut bien croire en Dieu et à la spiritualité de l'âme mais, au nom de la morale et du sens commun. Les principes et les arguments de la métaphysique le font sourire de pitié et bondir d'impatience. Il n'a jamais assez de sarcasmes contre les prétentions qui dépassent les bornes du sens commun. Or l'esprit de Voltaire, c'est l'esprit de tout le monde, comme on l'a si bien dit. C'est pour cela que son action a été universelle.

Le Savant. — Rien de plus vrai.

Le Métaphysicien. — Deux philosophes seulement, Hume et Kant, font exception à cette indifférence peu raisonnée pour la métaphysique. Mais s'ils s'en occupent, c'est pour la nier. Locke et Condillac, par leur idéologie, ferment la porte à la métaphysique idéaliste ou spiritualiste; mais ils la laissent ouverte à la métaphysique matérialiste. Hume est le véritable père de l'empirisme, de cette école qui supprime radicalement toute spéculation métaphysique. Des faits et des lois, c'est-à-dire encore des faits associés par l'habitude, sans autre lien possible, voilà à quoi il réduit toute la science humaine. Kant est d'une tout autre école, bien qu'il aboutisse à peu près aux mêmes conclusions, quant à la métaphysique. Il ne nie aucune des notions, aucun des concepts, aucun des principes de l'entendement et de la raison sur lesquels se fondent les systèmes métaphysiques; mais il en conteste la portée et l'usage. C'est le père de la philosophie critique proprement dite. Jusqu'à lui, l'ancienne métaphysique pouvait encore se défendre contre les attaques du sensualisme et de l'empirisme. A Locke et à Condillac elle pouvait répondre

que leur analyse de l'esprit humain n'est pas complète, que la sensation n'explique pas tout le mécanisme des facultés et des opérations de la pensée. Mais que répondre à Kant qui reconnaît, qui rétablit même toutes les facultés, tous les principes de la pensée, par l'analyse la plus profonde, la plus complète qui ait jamais été faite, mais qui ensuite, par une critique radicale, définit, restreint l'application de ces principes et de ces facultés, de manière à en finir d'un seul coup avec toutes les prétentions de la métaphysique? Vous comprenez l'impuissance des vieilles écoles devant ce nouvel adversaire. Jusque-là ces écoles se rencontraient sur un terrain commun, à savoir l'objet même de la métaphysique. On n'était pas d'accord sur cet objet; les uns l'appelaient matière, d'autres force, d'autres esprit. Mais tous commençaient par en reconnaître l'existence, indépendamment des représentations ou conceptions de l'intelligence; tous maintenaient le problème métaphysique et en supposaient la solution possible. Or voici qu'un philosophe s'avise tout à coup de nier cet objet, ou du moins de le reléguer hors de la portée de la raison humaine. Comment parer un tel coup?

Le Savant. — Il me semble que ce jeu-là n'est pas aussi nouveau que vous le dites. Les écoles sceptiques ont nié l'objet même de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — Sans doute. Mais elles ont nié aussi l'objet de la science, de toute science et de toute espèce de connaissance. Le scepticisme absolu est un défi porté au sens commun; s'il peut séduire quelques esprits malades ou excentriques par ses tours de force, il ne peut prévaloir contre l'autorité de la science et de la saine philosophie. Mais l'école critique est d'autant plus redoutable qu'elle concentre ses coups sur la métaphysique, en respectant d'ail-

leurs tout ce qui est science d'observation, les sciences morales aussi bien que les sciences physiques. La métaphysique ne pouvait donc faire au kantisme la même réponse que les sciences elles-mêmes au scepticisme absolu, le renvoyer au sens commun et à l'évidence des vérités acquises. Il fallait le suivre sur le terrain de l'analyse et de la critique, et montrer, ou que l'analyse de Kant n'est pas exacte, ou que sa critique en tire contre le dogmatisme des conclusions qui dépassent les prémisses. C'est cette dernière thèse qu'a essayé de faire prévaloir la *nouvelle philosophie.* En sondant les bases de la connaissance humaine, et en limitant les prétentions de la pensée au domaine de l'expérience, Kant voulait couper court à l'interminable dialogue du dogmatisme et du scepticisme, et faire à chacun sa part légitime. Il comptait sans l'infatigable activité de l'esprit humain, inquiet et tourmenté devant ces mystérieux *noumènes* que le philosophe laissait entrevoir dans une sphère inaccessible. Il fallait ou les supprimer ou les ramener à la portée de la science et de la philosophie. Fichte en fit des créations du moi; le monde des corps et le monde des esprits, il fit tout sortir de la toute-puissante activité de la pensée. « Nous allons créer Dieu, » dit-il un jour, dans un accès d'audace, à ses auditeurs fascinés.

Le Savant. — Le tour de force était vraiment digne d'un professeur et d'un auditoire allemands. De pareilles folies n'auraient rencontré chez nous qu'un sourire de pitié.

Le Métaphysicien. — Soyons plus justes pour l'esprit allemand et le génie de ses penseurs; leurs paradoxes ne doivent point toujours être pris à la lettre. Cet esprit a des profondeurs où parfois se cache la vérité, sous la singularité des formules. Cette langue ne ressemble point à notre

langue française, qui ne sous-entend jamais rien dans l'expression de sa pensée ; elle est pleine d'équivoques et d'obscurités à travers lesquelles se joue la dialectique allemande. Quoi qu'il en soit, ce coup de logique était trop hardi, même pour la philosophie de nos voisins. Fichte eut beau grandir son *moi* jusqu'aux proportions de l'Absolu ; l'Allemagne, plus enthousiaste encore de son caractère et de son éloquence que de sa doctrine, ne put lui sacrifier la Nature et Dieu. Cet idéalisme effrayant provoqua une réaction universelle. On revint à Dieu, à la Nature surtout avec une ardeur que le formalisme avide de l'école de Kant n'avait fait qu'irriter. Mais on y revint par une voie toute nouvelle, par ce formalisme même qui semblait devoir fermer toute issue vers la métaphysique. Platon, Aristote, Spinosa et Leibnitz reparurent, mais transformés par l'idéalisme kantien, et comme transfigurés par les sciences de la Nature.

Le Savant. — Je suis curieux de voir comment la nouvelle philosophie retrouve par l'idéalisme la réalité supprimée par l'idéalisme.

Le Métaphysicien. — La méthode est aussi simple que hardie. Ces *noumènes* que le dogmatisme s'est épuisé jusqu'ici à chercher, au delà de l'analyse et de la logique, dans les régions imaginaires de l'*ontologie* platonicienne ou néoplatonicienne, ne sont autre chose que les formes mêmes de l'entendement et les principes de la raison, tels que l'analyse de Kant nous les a décrits. Toute vérité est dans l'idée. La réalité n'est pas la vérité ; elle n'en est qu'une représentation imparfaite.

Le Savant. — Mais il me semble que ce langage n'est pas nouveau. Platon n'a-t-il pas dit exactement la même chose?

Le Métaphysicien. — Attendez. Vous n'avez pas encore le secret de la pensée allemande. Les *idées* de Platon étaient des êtres, en dehors de l'esprit aussi bien que des choses; tandis que les *idées* de Schelling et de Hegel comprennent tout à la fois l'Esprit et la Nature.

Le Savant. — Voilà ce que je ne puis comprendre. J'entends bien que toute vérité, c'est-à-dire toute essence pure, tout type parfait des choses, réside dans l'esprit, tandis que la Nature ne comprend que des *forces*, des types en puissance qui n'arrivent jamais qu'à une réalité imparfaite. Nous en sommes convenus. Mais je ne vois pas que cette vérité idéale soit l'être, l'absolu, le *noumène* que nous cherchons. Car dans la doctrine qui définit l'idée la *vérité*, et la chose elle-même la *réalité*, l'idée n'est qu'une simple notion de l'esprit. Le mot vérité est pris dans un sens logique et nullement ontologique; il exprime l'essence des êtres et non leur existence même.

Le Métaphysicien. — Vous n'y êtes pas encore. L'idéalisme de la nouvelle philosophie va plus loin; il fait de la pensée tout à la fois l'essence et l'Être des choses. Pour Schelling et pour Hegel, la pensée est l'être absolu. Elle ne fait pas seulement que les choses sont intelligibles; elle fait encore qu'elles *sont*. Les formes de la pensée ne correspondent pas simplement aux choses, ainsi que l'avait dit Spinosa; elles leur sont identiques. Les choses *n'apparaissent* comme telles qu'au sens et à l'imagination; en soi, elles sont des idées, c'est-à-dire des déterminations de la pensée.

Le Savant. — *Fiat lux*. Je sens que nous entrons dans la région des ténèbres.

Le Métaphysicien. — Vous n'êtes encore qu'au parvis du temple. Que sera-ce donc quand il nous faudra pénétrer dans

le sanctuaire? Mais tâchons d'abord de comprendre ce que les Allemands entendent par l'*identité* de la pensée et de l'être. Comme c'est le principe de toute leur philosophie, nous ne pouvons passer outre sans être édifiés sur ce point. Cette célèbre formule est une grosse absurdité, prise à la lettre par nous autres Français habitués à chercher dans les mots l'exacte expression des choses. Supprimez par hypothèse l'homme et tous les êtres pensants; ces choses n'en seraient pas moins, et n'en seraient pas moins ce qu'elles sont. Or, c'est ce que ni Schelling, ni Hegel, ni aucun adepte de la philosophie nouvelle n'a jamais songé à contester. Leur distinction de la pensée et de la conscience de la pensée ne laisse pas le moindre doute à cet égard dans leur langage. Si les êtres pensants venaient à disparaître, la Nature n'en existerait pas moins; mais ce serait une pensée sans conscience. Ceci est un trait de lumière pour nous. Le génie allemand, si profond et si paradoxal qu'il soit, l'est beaucoup moins qu'il ne le paraît. Quand il affirme, par exemple, que la Nature pense, que les choses sont des idées, que la pensée fait tout l'être des choses, croyez-vous qu'il entend par là que les réalités sensibles soient de purs actes de l'esprit, ou bien que tous les êtres de la Nature soient des *esprits*? Ni l'un ni l'autre. La nouvelle philosophie a une foi profonde dans la réalité des choses, et proteste énergiquement contre cet idéalisme tout *subjectif*, qui fait de la Nature une simple construction de l'imagination et de l'entendement. D'une autre part, lui attribuer l'opinion que tout est pensée dans le sens littéral et psychologique du mot, serait lui prêter une absurdité inintelligible que démentent toutes ses explications.

Le Savant.—Mais alors quel est donc le sens de la formule?

Le Métaphysicien. — Si je ne me fais illusion, le voici. Au mot *pensée* substituez le mot *idée*, dont Platon, Aristote, Plotin, Malebranche, Fénelon, Bossuet, et toutes les grandes écoles de philosophie se servent continuellement; vous commencerez à voir clair dans la mystérieuse formule. Et si vous remplacez ce mot par un autre tout aussi vieux et tout aussi usité, mais moins équivoque, l'*intelligible*, le grand principe de la philosophie allemande n'aura plus d'obscurité pour vous. Toutes les choses de la Nature, toutes les réalités ne *sont*, dans le sens métaphysique et même scientifique du mot, qu'autant qu'elles sont intelligibles. Les vrais savants sont d'accord là-dessus avec les philosophes. Vous en conviendrez, si vous vous souvenez de notre distinction de l'*image* et de l'*idée*, de la *sensation* et de la *notion*, laquelle est le point de départ de toute science aussi bien que de toute philosophie. Schelling et Hegel abondent dans cette distinction. Ils iraient jusqu'à rayer du grand livre de la vie universelle les choses, les phénomènes qui n'auraient rien d'intelligible, qui ne pourraient se ramener plus ou moins à une idée. Et en cela ils ne font que suivre l'exemple de Platon et d'Aristote. C'est ce qui fait dire parfois à Hegel que la philosophie n'est pas tenue de tout expliquer dans la Nature. Elle n'explique que ce qui est intelligible, ce qui répond à l'idée et à la pensée. Car cela seul est *vrai*, *est* véritablement pour le philosophe, ὄντως ὄν.

Le Savant. — Toujours est-il que la formule allemande est d'un mauvais langage. Autre chose est la pensée, pur acte de l'esprit; autre chose est l'intelligible, le vrai, l'être, objet de la pensée. Quand on admettrait qu'il n'y a de vrai dans les choses que ce qui répond à la pensée et tombe sous ses catégories, serait-ce une raison pour identifier la pensée et l'être?

Le Métaphysicien. — Non, sans doute. Un écrivain français se garderait de l'équivoque. Chez nous, le mot *pensée* exprime proprement l'acte du sujet pensant, parfois la faculté elle-même chez les auteurs qui ne se piquent pas de rigueur philosophique, mais jamais l'objet pensé. Les philosophes allemands confondent tout cela dans une seule expression.

Le Savant. — Et pourquoi cette équivoque, quand ils ont dans leur langue si riche tous les éléments nécessaires pour donner à chaque idée, à chaque nuance d'idée son expression propre. Il semble que les penseurs de ce pays aiment à braver le sens commun. Ils se complaisent dans les hardiesses de formules, dans les obscurités de langage, alors même que le fond de leur pensée est simple et sensé.

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas tout à fait cela. L'esprit allemand n'affecte pas gratuitement l'équivoque et l'obscurité. Quand vous le voyez réunir et confondre diverses choses sous un seul mot, soyez sûr qu'il y a une certaine analogie, un certain rapport plus ou moins profond, caché sous cette équivoque apparente. C'est ce qui arrive à propos de la formule en question. Lorsque Kant ramenait les principes de la connaissance, les idées, à de pures formes de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, il oubliait que ces formes constituent l'élément scientifique et intelligible des choses. Le vrai *noumène*, qu'il croyait inaccessible, réside dans la pensée. Loin que la pensée emprunte sa vérité des choses extérieures, c'est d'elle-même que ces choses la reçoivent. Car c'est la pensée avec ses concepts, ses principes, ses formes dites *subjectives*, qui fait la mesure de l'intelligibilité, partant de la vérité, partant de l'être des choses. Sans doute, on ne saurait trop le redire, la pensée, en tant

qu'acte de l'esprit, n'est pas la chose elle-même. Mais toute chose n'étant vraie que pour la pensée et par la pensée, vérité et pensée sont identiques en ce sens, et le vrai réalisme est contenu en principe dans l'idéalisme kantien. Ainsi comprise, la formule de la nouvelle philosophie n'est plus une simple équivoque ni un non-sens, et il y a moyen de s'entendre avec les philosophes qui en ont fait le pivot de leur système.

Le Savant. — Le nuage s'éclaircit en effet. Je crois comprendre le principe de l'identité de l'être et de la pensée. Mais quel langage!

Le Métaphysicien. — Vous avez bien raison. C'est ce langage obscur et semé d'équivoques qui nous fait mal juger la philosophie et en général la science des Allemands, et qui ne permet pas à leurs idées et à leurs découvertes de devenir populaires, tant qu'elles n'ont point passé par la pensée et la langue françaises. Enfin voilà un point expliqué. Le principe de l'identité de l'être et de la pensée résout la première, la plus grave objection de la philosophie critique, à savoir l'impossibilité de dépasser la sphère des *phénomènes*, et d'atteindre les *noumènes* proprement dits. Reste une autre difficulté, les antinomies, que la nouvelle philosophie s'applique également à résoudre. Acceptant sur ce point, comme sur le précédent, les résultats de la critique de Kant, elle ne songe nullement à contester les contradictions théologiques, psychologiques et cosmologiques mises en évidence dans la *Critique de la raison pure;* mais elle en fait une nécessité logique, un point de départ pour une affirmation supérieure de la pensée. La nouvelle philosophie va même plus loin que Kant en un sens. Elle généralise le système des antinomies, en l'étendant à tous les objets de la connaissance; elle en

fait la loi universelle de l'entendement. Seulement, au lieu de s'arrêter à cette contradiction et d'en conclure, avec Kant, l'impuissance du dogmatisme, elle la résout dans le principe de l'identité.

Le Savant. — Voilà ce que je n'ai encore pu comprendre. Les antinomies sont réelles ou apparentes. Dans le second cas, il n'est pas besoin de supposer un troisième terme qui les concilie. Dans le premier, je ne vois pas comment la contradiction pourrait être résolue.

Le Métaphysicien. — C'est que le fin de la doctrine vous échappe. Pour Schelling et pour Hegel, les antinomies sont réelles, mais seulement dans la sphère de l'entendement; elles s'évanouissent devant la lumière supérieure de la raison.

Le Savant. — J'avoue que je ne saisis pas bien cette distinction. Le principe de contradiction n'a-t-il pas toujours été le *criterium* de la logique, ancienne et moderne, indistinctement applicable aux conceptions les plus sublimes comme aux notions les plus simples de la pensée? Si cet axiome n'est pas maintenu comme règle absolue et universelle de nos jugements, c'en est fait de toute démonstration; nous voici retombés en pleine sophistique.

Le Métaphysicien. — C'est en effet l'accusation banale, portée contre la nouvelle philosophie par les esprits légers ou impatients qui ne pénètrent pas dans le secret de sa pensée. Je ne la crois nullement fondée. Quand le principe de contradiction s'applique aux objets de l'imagination et de l'entendement, ainsi qu'aux sciences qui s'y rapportent, ni Schelling, ni Hegel n'en contestent l'autorité, parfaitement légitime dans ces limites. Mais au delà de l'entendement et de l'imagination, dans la sphère de la *raison* proprement

dite et de la métaphysique, ils en nient la portée. Cette prétention peut être discutée; mais il est évident qu'elle n'a rien de commun avec les procédés de cette sophistique qui supprime le principe de contradiction en tout et partout. Toutefois, c'est déjà beaucoup trop que le langage de la nouvelle école ait prêté à la calomnie. La philosophie doit être aussi irréprochable dans son langage que dans sa pensée.

Le Savant. — Je comprendrais mieux votre distinction, si vous me montriez clairement ce que la nouvelle philosophie entend par le principe d'identité, posé comme la catégorie propre à la raison.

Le Métaphysicien. — Je vais tâcher de vous l'expliquer. Selon Schelling et Hegel, les antinomies sont propres aux affirmations de l'imagination et de l'entendement. Si l'ancienne métaphysique a abouti à des assertions contradictoires sur Dieu, l'âme humaine et le monde, c'est qu'elle s'est obstinée à ne considérer ces éternels objets de la philosophie qu'aux fausses clartés de l'imagination et de l'entendement, au lieu de les contempler à la grande lumière de la raison. Tandis que le monde de l'imagination a des bornes, celui de la raison est nécessairement infini. Tandis que le Dieu de l'induction est individuel, le Dieu de la raison est nécessairement universel. Tandis que le principe de contradiction est la loi de l'entendement, le principe de l'identité absolue est la loi de la raison. Ce que l'imagination et l'entendement regardent comme absurde et contradictoire est précisément ce que la raison proclame nécessaire et absolument vrai. Ainsi il implique pour l'imagination que la matière ne soit pas divisible à l'infini. Il implique pour l'entendement qu'un être soit cause et effet en même temps; que le monde et Dieu soient substantiellement identiques, tout en restant distincts;

que l'activité humaine soit tout à la fois libre et nécessaire. Or la raison montre que la notion de la matière, telle que l'imagination nous la donne, n'est qu'une représentation sans vérité des phénomènes sensibles; que l'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme s'explique par la vraie notion de la substance; que la liberté et la nécessité, loin de s'exclure, se supposent dans la vraie notion de l'activité; que Dieu et le monde, l'infini et le fini, l'universel et les individus ne sont pas des termes qu'on puisse distinguer et opposer entre eux, comme on distingue et on oppose les êtres individuels. Sur toutes ces questions, les contraires se résolvent dans une synthèse supérieure. Donc l'identité est le principe de la raison, comme la contradiction est le principe de l'entendement. Si celui-ci gouverne toutes les sciences, celui-là règne en maître sur la métaphysique. L'identité est le premier et le dernier mot de la philosophie allemande la clef de son système, la formule universelle par laquelle tout s'explique et à laquelle tout vient aboutir. C'est l'Absolu, c'est Dieu. Tout est un, toujours et partout. Ramener toute différence à l'identité, tel est l'unique et constant problème de cette philosophie, dans la Nature et dans l'histoire.

Le Savant. — Il me semble que l'entreprise n'est pas nouvelle. Est-ce que la métaphysique n'a pas essayé cela de tout temps?

Le Métaphysicien. — Sans doute. Mais elle l'avait fait sans se rendre compte ni des difficultés de l'entreprise, ni des moyens de résoudre ces difficultés. La distinction de l'entendement et de la raison est un principe capital dans la nouvelle philosophie. C'est à l'aide de cette distinction que Schelling restreint le principe de contradiction au domaine de l'entendement, et lui substitue partout le principe de

l'identité dans la sphère de la raison, rouvrant ainsi à la métaphysique la carrière qui lui avait été fermée par la philosophie critique.

Le Savant. — Je reconnais le progrès.

Le Métaphysicien. — C'est sur ce principe que repose toute la nouvelle philosophie. Mais Schelling, qui l'a mis en lumière, ne l'a point scientifiquement démontré. Il se borne à le poser comme une intuition *a priori* et spontanée, une sorte de révélation naturelle de la raison ; puis il l'applique à la réalité, à la Nature et à l'histoire, sans méthode et sans suite. Aussi peut-on dire que sa doctrine forme plutôt un ensemble de vues hardies, profondes, souvent vraies, qu'un système régulier et complet. La philosophie de Hegel, quelque jugement qu'on en porte, ne mérite pas ce reproche. Il n'a pas paru, dans l'histoire de la métaphysique, de doctrine plus complète, mieux enchaînée dans toutes ses parties, plus systématique en un mot. Tandis que Schelling s'élève d'un bond au principe de la philosophie, Hegel y parvient laborieusement par un mouvement graduel et nécessaire de la pensée qu'il appelle la *dialectique*. Cette dialectique n'est ni celle de Platon, ni celle de Plotin, ni celle de Spinosa. Elle ne procède point du particulier au général, comme la première; ni du composé au simple, comme la seconde; ni du principe à la conséquence, du contenant au contenu, comme la troisième. Elle procède par opposition et par harmonie, par différence et par identité, par antithèse et par synthèse. La pensée pose, oppose et concilie; affirme, nie et rétablit son affirmation; produit, détruit et reproduit; unit, divise et réunit. Et cela, elle le fait toujours et partout, obéissant à une nécessité logique invincible, à un mouvement propre et indépendant des conditions objectives et

même subjectives de la pensée (1). C'est la loi universelle du *progrès* qui entraîne toutes choses ; c'est le *rhythme* éternel du poëme de la création ; c'est le syllogisme indéfiniment répété de la Pensée absolue, dans le système de la Nature et dans le système de l'histoire. Tout l'exprime et la manifeste, la logique comme la philosophie de la Nature, et celle-ci aussi bien que la philosophie de l'esprit. Les noms changent avec les termes du rapport ; mais le rapport qui fait la loi est immuable et identique. Dans la logique, ce sera l'universel, le particulier et l'individuel ; ou l'être, le néant et le *devenir ;* ou la notion, le jugement et le raisonnement. Dans la philosophie de la Nature, ce sera l'espace, le temps et la mesure ; ou le mécanisme, le dynamisme et l'organisme ; ou la répulsion, l'attraction et la pesanteur ; ou le soleil, les satellites et les planètes ; ou l'azote, l'opposition de l'hydrogène et de l'oxygène ; ou le carbone, la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction. Dans la philosophie de l'Esprit, ce sera l'âme, la personne et l'esprit pur ; ou la sensibilité, l'entendement et la raison ; ou l'individu, la famille et l'État ; ou l'Orient, le monde gréco-romain et le monde moderne ; ou le symbolisme, le classique et le romantisme ; ou le panthéisme, le polythéisme et le christianisme. Mais au fond, c'est partout et toujours la même loi, le même rhythme, le même syllogisme avec des éléments divers. Hegel est tellement pénétré de cette radicale identité qu'il se plaît à emprunter indifféremment les formules d'une science pour exprimer les idées d'une autre. Il définit la Nature, comme l'histoire, un syllogisme continu ; il applique sans cesse les termes de notions, de jugements, de raisonnements, aux diverses opérations par lesquelles la Nature compose,

(1) *Encyclopédie*, § 19-24.

décompose et recompose, produit, détruit et reproduit ses éternels éléments. Et de même il recherche parfois les images, les procédés de la nature, surtout organique et vivante, pour rendre sensibles les lois et les principes de la philosophie morale et politique. Le mécanisme, le dynamisme, l'organisme comparés lui servent à faire ressortir la constitution de l'État et de la société. Il faut dire toutefois qu'il est sobre de ces assimilations dangereuses, et les laisse à la philosophie de Schelling qui aime à les prodiguer. Quand il le fait, c'est pour rendre plus sensible son idée, jamais pour l'expliquer. Et ceci n'est pas seulement affaire de goût, mais de principe. S'il y a une vérité à laquelle Hegel tienne par-dessus tout, c'est que toute lumière vient de la pensée. Dès lors, la Nature peut bien être expliquée par l'Esprit, mais non pas l'Esprit par la Nature. Tout ce que celle-ci peut faire, c'est de représenter à l'imagination les forces, les procédés, les œuvres de l'Esprit. Cette méthode peut avoir son à propos; mais généralement elle vaut mieux pour l'art que pour la science.

Le Savant. — J'aime à entendre ainsi parler un métaphysicien. Mais j'ai besoin que vous m'expliquiez ce merveilleux principe de Hegel. Jusqu'ici je lui trouve un air de *triade* alexandrine qui ne me prévient pas du tout en sa faveur.

Le Métaphysicien. — Même chez les néoplatoniciens qui en ont abusé, le principe de la *triade* conserve une certaine vérité. Mais la doctrine de Hegel a un tout autre caractère. Selon lui, tout *procède*, dans la Nature et dans l'histoire, par l'éternelle triade de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Mais ce procès n'est posé comme loi de la Nature et de l'Esprit qu'après avoir été reconnu la loi de la

Pensée elle-même. Le point de départ du système est donc l'analyse de la pensée, ou la Logique proprement dite. La Logique est la science de la pensée pure, abstraction faite de tout objet et de tout sujet de la pensée (1).

Le Savant. — Cette abstraction semble impossible, la pensée n'étant que le rapport de ces deux termes, le produit de ces deux facteurs. Je comprends, à la grande rigueur, qu'on fasse abstraction de l'objet pour ne s'occuper que des facultés du sujet et des *formes* de l'esprit, comme a fait Kant. Mais si vous faites à la fois abstraction du sujet et de l'objet, c'est-à-dire des deux termes, que devient le rapport?

Le Métaphysicien. — Vous n'entendez pas la méthode de Hegel. C'est l'esprit le moins chimérique, le plus *positif* de toute la philosophie spéculative; depuis Aristote, il n'est peut-être pas de philosophe moins enclin à réaliser des abstractions. Hegel n'imagine nullement une Pensée absolue, en dehors de l'Esprit et de la Nature. Il répète constamment que toute philosophie, de même que toute science, a sa matière et son point de départ dans l'expérience. C'est donc la pensée réelle et concrète, c'est-à-dire un produit complexe de toutes les facultés, imagination, entendement, raison, etc., qu'il prend pour base de sa dialectique. Mais de ce produit il abstrait la pensée pure, éliminant à la fois et les conditions extérieures, et les facultés subjectives proprement dites, telles que la sensibilité, l'imagination et même l'entendement.

Le Savant. — Mais encore me direz-vous ce que c'est que cette pensée qui n'a rien de *subjectif* ni d'*objectif*, cette pensée pure de tout élément soit interne, soit externe?

(1) *Encyclopédie*, § 19-25.

Le Métaphysicien. — Avez-vous donc déjà oublié que, pour Hegel, comme pour Schelling du reste, la pensée c'est l'idée, le vrai, l'absolu, l'intelligible de toutes choses, corps ou esprits? Or, c'est précisément de cet intelligible qu'il s'agit quand Hegel parle de la Pensée absolue, abstraction faite du sujet et de l'objet. C'est l'analyse de cet *intelligible* qui fait l'objet propre de la logique. C'est en ce sens qu'il répète si souvent que la Logique est la science de l'idée pure.

Le Savant. — Me voilà édifié.

Le Métaphysicien. — Du moment que la pensée est l'être absolu, la logique qui en traite est identique à la métaphysique, et la distinction dans laquelle s'est retranché le scepticisme critique de Kant a disparu. C'est pour cela que Hegel mêle indifféremment les termes logiques et les termes métaphysiques dans cette partie de sa philosophie. Tout y a une portée ontologique. C'est ce qu'il ne faut pas oublier quand on s'engage dans ce dédale quelque peu scolastique. Hegel prend pour point de départ de sa logique la doctrine des catégories de Kant, en la modifiant profondément. Dans son analyse des diverses catégories de la pensée, Kant avait bien indiqué les rapports qui unissent entre eux les termes de chaque catégorie; mais il n'avait pas songé à rechercher les rapports qui peuvent unir les catégories entre elles. En sorte que sa théorie ne forme pas un vrai système. Hegel donne ce caractère à la sienne, en enchaînant les uns aux autres les termes de chaque catégorie, et les catégories entre elles, de manière qu'un seul terme étant donné, tout le reste s'en déduit logiquement.

Le Savant. — Mais quel sera ce premier terme?

Le Métaphysicien. — Hegel avoue la difficulté. Si l'on

part du concret, il suppose l'abstrait qui y est nécessairement contenu. Si l'on part de l'abstrait, il suppose le concret sans lequel il n'a pas d'existence réelle. Hegel se décide néanmoins pour l'abstrait pur, pour l'être absolument indéterminé. Il n'ignore pas que cette notion est la plus vide de toutes; il n'entend nullement faire de l'être ainsi conçu le principe générateur de la vie universelle. C'est un esprit trop sagace pour être à ce point dupe d'une abstraction. Il laisse cette chimérique illusion à la théologie indienne, aux Éléates, aux néo-platoniciens. S'il prend la notion abstraite de l'être pour point de départ de sa logique, c'est pour obéir au mouvement irrésistible de la dialectique, laquelle pousse la pensée comme la Nature, comme l'histoire, de l'abstrait au concret.

Le Savant. — J'avais toujours cru, au contraire, que l'esprit humain suit l'ordre inverse, qu'il procède du concret à l'abstrait.

Le Métaphysicien. — Hegel le nie et prétend trouver dans l'histoire de la philosophie la confirmation de sa thèse, en apparence paradoxale. Je dis en apparence, parce qu'il prend les mots *concret* et *abstrait* dans un sens différent de leur acception ordinaire. Le concret n'est pas pour lui la réalité sensible et individuelle, mais ce qui contient le plus d'être et de perfection. Ainsi l'Esprit est plus concret que la Nature; la pensée est plus concrète que la vie, et la vie que le simple mouvement. En sorte qu'à ses yeux, le *procès* de l'abstrait au concret est la mesure du progrès, la loi de la Nature et de l'histoire aussi bien que de la dialectique. Au reste, qu'il ait tort ou raison en ce qui concerne l'histoire de l'esprit humain, veuillez remarquer qu'ici il ne s'agit pas de la succession historique des idées,

mais de leur génération logique. Le problème, pour Hegel, est de trouver, non la première notion en date, mais la plus simple, celle que suppose toutes les autres et qui n'en suppose aucune sous ce rapport. Cette notion première une fois posée, Hegel en fera sortir tout le système des idées dont se compose la Logique, par ce mouvement nécessaire de l'abstrait au concret qu'il appelle la dialectique.

Le Savant. — Je crois tenir maintenant la clef du système. La logique hégélienne n'est qu'une série continue de termes marquant tous les degrés du développement de la pensée et de l'être, depuis l'abstrait pur jusqu'au concret le plus absolu.

Le Métaphysicien. — Précisément. Le point de départ de la dialectique est donc l'être, en tant qu'être, abstraction faite de toute forme et même de toute virtualité (1). Ce n'est ni l'être en acte, ni l'être en puissance; c'est l'être en tant que possible. Mais l'être ainsi conçu est aussi bien le néant que l'être; car il n'est *tout* qu'autant qu'il n'est *rien* (2). C'est l'*être néant* du panthéisme indien, l'*être universel* de la dialectique platonicienne (non pas l'Idée suprême), la *matière* d'Aristote, l'*unité* de la dialectique alexandrine; c'est la plus pauvre et la plus vide des abstractions. La pensée ne peut s'y reposer; elle en sort donc pour entrer dans la voie de l'être véritable, de l'être réel et déterminé, dans le *devenir*. Le devenir est le mouvement de l'être en travail pour se dégager du néant. Dans ce mouvement, l'être abstrait tend à se diviser, à se nier, à se déterminer, à être ceci et non cela. Le *devenir* est la catégorie à laquelle Hegel attribue le plus d'importance dans sa logique et dans toute

(1) *Encyclopédie*, § 84-111.
(2) *Logique*, l. I, p. 86-98.

sa philosophie. C'est pour lui le *fiat lux* de la création universelle, le secret du plus grand mystère de la métaphysique, le premier principe de critique dans l'appréciation des doctrines philosophiques. C'est pour avoir omis ou mal compris cette catégorie que l'idéalisme a fait fausse route et s'est égaré dans les abstractions éléatiques, platoniciennes, néo-platoniciennes, et même spinosistes. L'être en soi, qui, sans le devenir, n'est qu'une abstraction, a été pris trop souvent pour la réalité et la vérité. On n'a pas vu que l'être en soi n'arrive à l'*existence* qu'en passant par le *devenir ;* qu'en un mot toute chose n'est qu'autant qu'elle *devient*. C'est l'éternel honneur d'Héraclite d'avoir mis en lumière cette précieuse catégorie. Si la sophistique en a abusé pour tout nier, ce grand esprit n'est pas responsable de tels excès. Il faut dire seulement qu'il y a prêté, en paraissant uniquement préoccupé de cette catégorie. Platon a rétabli la base de la vérité et de la science en posant l'*idée*, l'*essence ;* seulement il n'a pas su y rattacher le *devenir*, tout en le reconnaissant. A la philosophie d'Aristote était réservée l'incomparable gloire de trouver et de formuler le vrai rapport de l'être au devenir.

Le Savant. — Voilà, ce me semble, un trait de lumière pour l'histoire de la philosophie grecque.

Le Métaphysicien. — Même en pleine logique, Hegel aime à faire de ces sortes d'excursions dans le domaine de l'histoire. Quoi qu'il en soit, tel est le second terme du *procès* (nous nous servirons désormais de ce mot précédemment expliqué) dans la catégorie de l'être. Mais la pensée ne peut pas plus s'arrêter au devenir qu'à l'être pur ou au néant. Car le devenir n'est encore que l'agitation de l'être vague aspirant à se fixer; il n'est pas l'être fixé. Quand il se fixe,

il perd son caractère et son nom. Ce n'est plus le devenir, c'est l'*existence*, dans toute la force étymologique du mot. Mais alors même le devenir reste encore au sein de l'être fixé, comme le germe de mort, le ver rongeur de cette fleur éphémère qui s'appelle l'existence. C'est que toute détermination, toute forme positive de l'être est affectée d'un principe négatif qui la détruit incessamment. Pour qu'elle fût définitive, il faudrait qu'elle fût tout l'être. Tel est le premier *procès* de la dialectique appliquée au système de catégories dont se compose la Logique. L'existence est le dernier terme, le moment de repos provisoire, dans ce premier mouvement de la pensée (1).

Le Savant. — Je comprends cette dialectique. Je vois bien le second terme sortir du premier par une négation, le troisième sortir du second par une autre négation. Seulement je ne vois pas comment le dernier terme est moyen par rapport aux deux autres, ni comment il exprime un retour au premier à travers le second. En un mot, je saisis bien la thèse et l'antithèse; c'est la synthèse que je ne saisis pas.

Le Métaphysicien. — Cela est pourtant assez clair. La formule la plus générale et la plus précise de la triade hégélienne se réduit à trois mots : *en soi*, *de soi* et *pour soi*. Ce qui, dans la langue moins abstraite de Schelling, se traduirait exactement par cette autre formule de l'*unité*, la *différence* et l'*identité*. Dans la catégorie de l'*être*, qui figure en tête de la Logique, l'être proprement dit, c'est l'être en soi; le devenir, c'est l'être de soi; l'existence, c'est l'être pour soi. Le premier terme est bien l'être en soi, en tant qu'il exprime l'être à l'état d'enveloppement et d'abstraction logique.

(1) *Encyclopédie*, § 88.

Le second est bien l'être de soi, en tant qu'il exprime l'être à l'état de développement, de scission et de séparation. Enfin le troisième terme est bien l'être pour soi, en tant qu'il exprime l'existence, c'est-à-dire le devenir ramené à l'être, le retour à soi de l'être échappé dans le devenir. C'est, comme le dit Hegel, l'identité de l'être et du devenir. Or, par cela même que ce troisième terme est identité, il enveloppe et concilie les deux termes opposés, et leur sert de terme moyen. Donc l'antithèse de l'être pur et du devenir trouve réellement sa synthèse dans l'existence.

Le Savant. — Je crois comprendre maintenant la déduction logique des trois termes de ce procès, sans en être bien sûr toutefois. Vous n'ignorez pas qu'on fait des abstractions tout ce qu'on veut. Je vous avoue qu'ici je redoute quelque jeu de scolastique.

Le Métaphysicien. — C'est aussi ma crainte avec une dialectique aussi subtile que celle de Hegel. Il faut pourtant lui rendre cette justice qu'il manque rarement l'occasion d'éclaircir ses abstractions par des exemples et des rapprochements historiques. Ainsi il retrouve la première triade de sa logique dans la célèbre antithèse de l'*infini* et du *fini*, qui fait le fond de la philosophie grecque (1). Il la retrouve encore dans la formule péripatéticienne de la *puissance* et de l'*acte*, expression rigoureuse de cette antithèse. L'infini, ce principe qui est tout et rien en même temps, en vertu de son absolue indétermination, n'est autre que l'être pur, première notion de la Logique. Le fini, tel que l'ont compris les anciens, l'être déterminé, est précisément l'existence, troisième terme de la première triade hégélienne. Seulement les an-

(1) Michelet, *Geschichte der letzen systeme*, t. II, p. 727.

ciens opposaient les deux termes de leur antithèse de, manière à rendre la contradiction insoluble. En faisant de l'infini un terme réellement contradictoire, ils le déterminaient sans s'en douter. Dès lors il ne restait plus que deux termes finis dont la synthèse devient impossible. Dans la Logique de Hegel, la contradiction n'est absolue qu'entre les termes finis qu'engendre le devenir. Mais entre la série de ces termes finis et l'infini proprement dit, elle est toujours soluble, par la raison que l'essence même de l'infini est de tout comprendre et de ne rien exclure. C'est dans le devenir que se prépare la contradiction, et dans l'existence seulement qu'elle se prononce. La formule antique qui répond le mieux à la formule hégélienne, est la *puissance* et l'*acte*. La puissance, l'acte, le mouvement, tels que les définit Aristote, sont exactement l'*être* pur, l'*existence* et le *devenir* de Hegel, si exactement qu'il est difficile de ne pas supposer que la formule d'Aristote ait servi de type à celle du philosophe allemand.

Le Savant. — En résumé, si j'ai bien compris, la pensée de Hegel peut se traduire ainsi : le possible, le devenir, l'être. L'être suppose le devenir, lequel suppose le possible. C'est-à-dire qu'en bonne logique une chose n'est qu'autant qu'elle est devenue telle, et qu'elle ne devient telle qu'autant qu'elle est possible.

Le Métaphysicien. — C'est cela même. J'ai insisté sur ce premier procès de la dialectique hégélienne, parce que le même procédé de déduction ou plutôt de génération se retrouve identiquement dans tout le cours de la Logique. La dialectique est un mouvement incessant, irrésistible, qui pousse toujours la pensée en avant, de terme en terme, de procès en procès. L'existence, dernier terme d'un premier

procès, n'est que le point de départ d'un autre, dont le troisième terme sera le principe d'un autre encore, et ainsi de suite jusqu'à l'épuisement des catégories de la pensée. Or, qu'est-ce que l'existence? L'être déterminé qualifié. C'est par sa qualité qu'une chose est ce qu'elle est; et c'est en la perdant qu'elle perd l'existence (1). Mais toute qualité est négative, en même temps et même en tant que positive. Car, du moment qu'elle *est* telle chose, elle n'*est pas* tout autre. Elle est donc une affirmation et une négation de l'être tout à la fois, par cela seul qu'elle en est une détermination. Seulement cette négation n'est plus le simple non-être, le pur néant; c'est la négation d'un *autre*, c'est-à-dire d'une chose, d'une forme déterminée. Ici donc la négation, qui tout à l'heure était abstraite, comme l'être auquel elle se rapportait, se détermine avec l'être déterminé, la qualité, et devient la limite, l'autre, το ἕτερον, la quantité proprement dite (2).

Le Savant. — Je ne saisis pas parfaitement la transition de catégorie de la qualité à celle de la quantité.

Le Métaphysicien. — Ni Aristote, ni Kant, ni la logique ordinaire n'ont aperçu cette déduction. Les catégories de la qualité et de la quantité ont toujours semblé deux déterminations de la pensée parfaitement parallèles et indépendantes. L'analyse de Hegel prétend à plus de rigueur. Toute qualité suppose une série déterminée de degrés au delà desquels elle s'évanouit; c'est une proportion dans la quantité. Donc elle cesse d'être qualité, en devenant quantité pure. C'est en ce sens que Hegel a pu dire que la quantité n'est que la qualité détruite. Mais la pensée n'en peut rester à une négation.

(1) *Encyclopédie*, § 96.
(2) *Ibid.*, § 99-106.

La dialectique la pousse donc vers un troisième terme qui sera l'identité de la qualité et de la quantité. La mesure est précisément ce terme, en ce qu'elle réunit en soi les deux moments de la qualité et de la quantité (1). Toute mesure est un *quantum* appliqué à un *quale*. Sans la mesure, toute qualité est un être défectueux qui ne répond pas complétement à son *essence*. Mesure, perfection, essence sont des termes synonymes. C'est ce que la philosophie a compris de tout temps, et particulièrement la philosophie platonicienne qui faisait de Dieu ou de l'Être parfait la mesure de toutes choses.

Le Savant. — Si la mesure est l'être parfait et absolu, il semble que la dialectique soit parvenue à son sommet et n'ait plus qu'à s'y reposer.

Le Métaphysicien. — La dialectique n'est encore qu'au début de son voyage. La mesure n'est l'être parfait qu'en *essence*. Ce mot vous avertit que nous entrons dans un ordre nouveau de *procès*.

Le Savant. — Permettez-moi de vous arrêter ici. Les yeux de mon pauvre esprit ne s'habituent pas facilement à toutes ces distinctions logiques. Quelle différence Hegel fait-il donc entre l'être et l'essence? Voyez-vous là autre chose que des abstractions?

Le Métaphysicien. — Ce sont en effet deux abstractions. Mais Hegel fait entre elles cette différence, que l'une exprime une indétermination absolue, tandis que l'autre n'exprime qu'une indétermination relative. C'est ce que la dialectique rend manifeste. L'être en soi est devenu l'être pour soi. L'existence ou la qualité est devenue, par l'adjonction de la

(1) *Encyclopédie*, § 107-111.

quantité, la mesure ou l'être parfait. Or, l'être parfait, vous venez de le voir, est précisément ce que la logique ordinaire elle-même appelle l'*essence*.

Le Savant. — Voilà la transition expliquée.

Le Métaphysicien. — Maintenant l'essence est elle-même le principe d'un nouveau *procès*, ou d'une série de procès dont les termes s'engendrent de la même manière que dans les procès précédents. La même formule s'y applique, parce que c'est toujours et partout la même loi de la triade. Les termes seuls diffèrent. L'essence en soi, ou prise abstractivement, est l'*essence* proprement dite. L'essence de soi, ou prise dans son opposition à elle-même, est le *phénomène*. Enfin l'essence pour soi, ou prise dans son identité avec elle-même, est la *réalité* (1). L'essence en soi, toute abstraite qu'elle soit, n'est pas cependant, comme l'être en soi, pure abstraction. C'est déjà un type de l'*idée*, comme dit Platon. Or ce type, bien qu'abstrait, est une *chose*, c'est-à-dire une détermination de l'être, tandis que l'être en soi est l'indéterminé pur. D'un terme à l'autre, il y a toute la différence de la simple *matière* à la *forme*, comme dirait Aristote. Nous disons la forme et non encore la réalité.

Le Savant. — La distinction est évidente en effet.

Le Métaphysicien. — Mais poursuivons; car il est aussi impossible à la dialectique de s'arrêter à l'essence en soi qu'à l'être en soi. L'essence ne peut rester dans les profondeurs de l'abstraction. Elle se produit donc en s'opposant a elle-même, et devient phénomène, φαίνεται (2). Le *phénomène* joue un grand rôle dans toute la philosophie de Hegel. S'il le distingue de l'essence, il se garde bien de l'en séparer. Il

(1) *Encyclopédie*, § 112-159.
(2) *Ibid.*, § 130-141.

n'a aucun goût pour les abstractions platoniciennes, et n'est jamais dupe de ces prétendus principes des choses auxquels manque la *réalité*, et par conséquent la *vérité*. Il montre ici, comme en beaucoup d'autres points de sa philosophie, que son idéalisme tient grand compte de l'expérience. Vous verrez qu'en dépit des apparences, il n'est pas si difficile à la science positive de s'entendre avec lui.

Le Savant. — J'aime à le croire; mais il est bien dur à digérer.

Le Métaphysicien. — Pour l'esprit français surtout, qui n'est plus habitué aux mets solides. Le phénomène est donc le produit de l'opposition de l'essence à elle-même. Mais le phénomène pur n'est qu'une négation, une contradiction de l'essence; voilà pourquoi il passe, tandis que l'essence persiste. Le séparer de l'essence, c'est détacher la fleur de la racine. Le phénomène n'a par lui-même aucune consistance, aucune réalité, aucune vérité; il n'a tout cela qu'autant qu'il repose sur l'essence, comme sur sa base. Donc la pensée ne peut s'en tenir au phénomène. Il lui faut pousser jusqu'à un troisième terme qui ne soit ni l'essence sans réalité, ni le phénomène sans fixité, mais l'identité de l'essence et du phénomène. Ce terme est la *réalité* proprement dite (1). La réalité n'est pas, pour Hegel, l'opposé de l'essence, de l'idéal, de la vérité, comme dit Platon; c'est l'unité, et par suite la *vérité* même de l'essence et du phénomène. Car les deux premiers termes n'existent véritablement que dans la synthèse qui constitue le troisième. Hors de là, l'essence n'est qu'une abstraction, et le phénomène une ombre. Par ce côté, l'idéalisme de Hegel est profondément *réaliste*. La

(1) *Encyclopédie*, § 142-159.

réalité ainsi entendue est la *vérité*, dans le sens complet du mot, la vérité vivante, l'identité du réel et de l'idéal, et non la vérité abstraite de l'idéalisme, ou la réalité éphémère de l'empirisme. Ici le vrai caractère de la philosophie hégélienne paraît dans tout son jour, et nous pouvons comprendre le paradoxe qui lui a été tant reproché : *tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel*. Ce paradoxe devient un principe évident, si vous le rapprochez de la définition de la *réalité*. Puisque la réalité est l'identité de l'essence et du phénomène, elle est *rationnelle* en tant qu'*essentielle*. C'est la fause réalité, le pur phénomène qui, détaché de l'essence qui lui sert de principe et de base, se réduit à une simple apparence, sans raison et sans vérité. Hegel n'oublie jamais, dans le développement de son système, cette distinction capitale du *phénomène* et de la *réalité;* et c'est par là qu'il échappe, quoi qu'on en ait dit, à ce réalisme empirique qui identifie la réalité et la vérité, le fait et le principe, l'accident et la nécessité, dans le monde physique et dans le monde moral. S'il s'est trop incliné devant certains faits religieux et politiques de l'histoire, et surtout de l'histoire contemporaine, auxquels il a attribué un peu légèrement peut-être le caractère de la *réalité* et de la *vérité*, sa philosophie de la Nature et sa philosophie de l'histoire attestent généralement une grande liberté spéculative et un mépris parfois excessif pour le phénomène et pour l'expérience.

Le Savant. — On commence à prendre goût aux abstractions de la logique hégélienne, pour peu qu'on en comprenne le sens et la portée.

Le Métaphysicien. — La logique est la partie ingrate, bien que fondamentale, du système. Attendez la philosophie

de la Nature et la philosophie de l'Esprit, et vous verrez si c'est un rêveur de scolastique, comme on l'a dit. Mais suivons le mouvement de la dialectique. La *réalité* ainsi définie est le point de départ d'une série de *procès* nouveaux. Puisqu'elle est l'identité de l'essence et du phénomène, elle est d'abord, en tant qu'essence, *possibilité*.

Le Savant. — Il me semble que la dialectique nous ramène en arrière. Je croyais en avoir fini depuis longtemps avec cette abstraction vide qui figure au début même de la logique hégélienne.

Le Métaphysicien. — Il ne s'agit plus ici de simple possibilité logique, mais de *puissance* active, de *virtualité*. Maintenant, si la réalité est possibilité en tant qu'essence, elle est *contingence* en tant que phénomène; et cette contingence devient pur accident, si l'on fait abstraction de l'essence. Enfin la réalité devient nécessité, en vertu de l'identité de l'essence et du phénomène. C'est dans la nécessité seule que peut se reposer la pensée, parce que là seulement résident la réalité et la vérité, l'existence et la raison. Ni la possibilité ni la contingence ne sont l'objet propre de la science. La scolastique s'est de tout temps nourrie d'abstractions logiques. L'empirisme ne se complaît que dans les ombres fugitives qu'il prend pour les seules réalités. Hegel proteste également contre cette double corruption de la science. Il aime la réalité autant qu'il dédaigne l'apparence. Selon lui, on attribue une trop grande valeur à la contingence; on admire trop la Nature pour l'infinie variété de ses créations. Toute cette richesse est assurément d'un grand charme pour les yeux et l'imagination; mais elle est d'un médiocre intérêt pour la raison, surtout quand celle-ci n'y aperçoit point le sceau de la nécessité, et qu'elle ne peut y voir qu'un jeu brillant, mais

fantastique de la contingence se déployant indéfiniment. Il faut savoir s'élever au-dessus de ce spectacle, et reconnaître la *réalité nécessaire*, c'est-à-dire l'unité et l'harmonie interne des lois de la Nature (1). Rien n'est plus difficile que le discernement de cette réalité ; mais la science est à ce prix. La nécessité n'est pas une des formes de la science, c'est la science même. Le nécessaire a sa raison en lui-même; il est parce qu'il est. Spinosa l'a parfaitement démontré dans sa critique des causes finales. La nécessité n'est *aveugle* que pour celui qui ne la comprend pas. *Fatalité* pour l'ignorance et l'imagination, elle est *Providence* pour la science et la raison, dans le domaine de la Nature et dans le domaine de l'histoire. C'est en ce sens que la conscience religieuse, dans sa naïve intuition, parle des décrets éternels de Dieu, reconnaissant ainsi que la nécessité est l'essence même de la nature divine.

Le Savant. — Voilà qui est vraiment beau et fort. Cela sent le génie d'Aristote, dont les formules, si scolastiques en apparence, sont presque toujours des vérités fécondes en applications.

Le Métaphysicien. — Vous verrez mieux encore. Pour juger et admirer, il faut d'abord comprendre. Aussi avide de conclusions qu'impatient des détails, l'esprit français commence souvent par la fin. Il admire ou critique sans mesure, avant d'avoir bien saisi la pensée et la méthode des philosophes allemands. Mais la dialectique n'est pas au bout de son œuvre. La nécessité est l'identité absolue du possible et du contingent, ou, en d'autres termes, de l'essence et du phénomène. Je dis absolue, parce qu'une identité fortuite

(1) Addition au § 145.

serait encore de la contingence. Or cette identité absolue, prise en soi, c'est-à-dire abstraction faite de tout accident réel, est la *substance* (1). La substance est le sommet de la dialectique cartésienne, le principe de la philosophie de Spinosa. Voilà pourquoi ce philosophe n'a pu concevoir Dieu, l'Être absolu, que sous la forme encore limitée de la nécessité. Son Dieu est la *chose* absolue; il n'est pas la personne absolue (2). Spinosa s'est arrêté à moitié chemin de la dialectique, croyant avoir touché le but. La catégorie de substance forme un moment solennel dans le développement de l'Idée ; mais elle n'est pas l'Idée absolue. Elle en est encore distante de tout l'intervalle qui sépare la Nature de l'Esprit, la nécessité proprement dite de la personnalité. C'est cet intervalle que devait combler la monadologie de Leibnitz. Du reste, Spinosa ne possédant pas le secret de la vraie dialectique, fait de la substance le dernier, aussi bien que le premier mot de la philosophie. Il ne déduit pas la substance de termes plus simples, ainsi qu'il devait le faire ; il la pose immédiatement comme puissance universelle négative, semblable à un abîme sombre et informe qui engloutit toute existence propre, toute réalité et toute individualité.

Le Savant. — Voilà, ce semble, le spinosisme jugé par un maître.

Le Métaphysicien. — A coup sûr. Quoi qu'il en soit, la substance, toujours sous la loi de la dialectique hégélienne, se développe en trois moments qui s'enchaînent non moins logiquement que les termes des procès antérieurs. La substance prise en soi est *puissance*, *virtualité*, *cause*. Prise dans l'opposition de ses accidents, elle devient *effet*. La cause

(1) *Encyclopédie*, § 151.
(2) Addition au § 151.

est la substance active, et l'effet la substance passive. Mais la cause n'est cause que dans l'effet, et l'effet n'a sa vertu que dans la cause dont il est inséparable. La cause et l'effet ont donc le même sujet, et la substance est cause d'elle-même. Mais la cause et l'effet appellent un troisième terme. En apparence, ce sont deux formes séparées dans le sujet; en sorte que la cause est effet, et l'effet cause à son tour, et qu'il ne semble pas possible de trouver le principe de cette alternative d'actions et de réactions. Ainsi l'âme et le corps, dans l'être humain, agissent et réagissent de telle façon que le spiritualisme et le matérialisme trouvent dans l'expérience des arguments de même force pour la thèse exclusive que chacun soutient. Au fond, la cause et l'effet se concilient dans l'*action réciproque*, dernier terme du procès de la substance. La réciprocité d'action entre la cause et l'effet est un rapport incontestable, inexplicable dans la double hypothèse du matérialisme et du spiritualisme, simple et nécessaire dans une vraie conception de la substance. Tant que l'on s'obstine, ainsi que l'ont fait ces deux écoles, à poser à part et à opposer la cause et l'effet, on ne peut comprendre que l'effet puisse réagir sur la cause. Dans la doctrine, par exemple, qui fait du corps la cause, et de l'âme l'effet, on ne s'explique pas comment l'âme peut réagir sur le corps. Dans la doctrine, au contraire, qui fait de l'âme la cause, et du corps l'effet, l'action du corps sur l'âme est tout aussi inexplicable. Mais du moment qu'on rapporte la cause et l'effet à une substance commune, l'âme et le corps à un même sujet, l'action réciproque de la cause et de l'effet, de l'âme et du corps, s'explique naturellement par l'identité de substance.

Le Savant. — Encore une formule féconde! Le fameux

problème de la communication des *substances*, qui a fait le tourment et même le désespoir de la philosophie cartésienne, y trouve sa solution.

Le Métaphysicien. — Évidemment. Mais n'oubliez pas que cette solution est déjà dans le spinosisme, auquel la philosophie allemande et Hegel ont beaucoup emprunté. Toutefois, je crois la formule hégélienne un fruit pur de la dialectique. Quoi qu'il en soit, Hegel la fait servir à l'explication des plus grands mystères de la philosophie. C'est par là que se trouvent détruits, et l'antagonisme inexplicable de tant de forces qui agissent et réagissent, et ce progrès infini de causes et d'effets qui présente la causalité absolue sous la forme d'une ligne droite. Par l'action réciproque, les déterminations posées sont aussitôt réduites et converties en leurs opposés, dans l'unité primitive, dans l'identité absolue de la substance. Bien plus; en poussant jusqu'à sa plus haute application le principe de la substance, on trouve que, dans cet enchaînement d'actions et de réactions qui lie ensemble toutes choses, s'évanouit la pluralité des substances; que tout est un, une seule et même substance, qui réagit sur elle-même, et qui, comme cause et effet, comme intérieur et extérieur, comme substance active et substance passive, comme nature *naturante* et nature *naturée* (selon la formule de Spinosa), se développe en deux séries d'attributs, dont les existences diverses ne sont que les modes.

Le Savant. — Voilà, ce semble, du spinosisme tout pur.

Le Métaphysicien. — Sans doute, mais quant à la catégorie de substance seulement. Hegel va en sortir tout à l'heure, grâce à une catégorie nouvelle et supérieure qui couronnera la dialectique. En ce moment il est tout spinosiste. Sur la définition de la liberté, aussi bien que de la sub

stance, vous croiriez entendre Spinosa lui-même. La liberté, n'étant que l'indépendance, n'exclut pas la nécessité. Loin d'en être une condition, la contingence y fait obstacle, par cela même qu'elle implique une dépendance des causes extérieures. Loin d'y faire obstacle, la nécessité en est une condition, puisqu'elle assure l'activité spontanée de la substance contre toute action ou influence étrangère. La plus haute liberté de l'homme consiste à se savoir déterminé par l'Idée absolue. C'est précisément cette conscience que Spinosa définit l'*amour intellectuel* de Dieu (1).

Le Savant. — Voilà une liberté dont la morale ne saurait se contenter.

Le Métaphysicien. — Je suis de votre avis. Mais remarquez que nous n'en sommes encore qu'à la catégorie de la substance. Quand Hegel arrivera à la catégorie de l'esprit et de la personnalité, il tiendra un autre langage sur la liberté. En tout cas, cette définition n'est propre ni à Hegel, ni à Spinosa; Platon, Plotin, Origène, saint Augustin, Malebranche et la plupart des théologiens n'entendent guère la liberté autrement. Mais suivons la dialectique hégélienne au delà du spinosisme et de la catégorie de la substance. La liberté ainsi définie est le dernier terme de cette série de procès qui ont leur point de départ dans la catégorie générale de l'essence. Or, de même que les deux premiers termes de chaque catégorie, opposés entre eux, se concilient et s'identifient dans un troisième terme, de même les deux catégories de l'*être* et de l'*essence*, distinctes et opposées, retrouvent dans une troisième leur synthèse et leur identité. Cette dernière est la catégorie supérieure de la *notion* (2). La notion

(1) *Encyclopédie*, § 58, addition au § 158.
(2) *Ibid.*, § 160-244.

est la *vérité* de l'être et de l'essence; c'est en elle que ces deux catégories ont leur réalité.

Le Savant. — S'il en est ainsi, pourquoi Hegel n'a-t-il pas débuté par la notion?

Le Métaphysicien. — Parce que la dialectique ne le permet pas. Bien que l'être et l'essence ne se réalisent que dans la notion, il fallait commencer par le plus simple. On ne peut poser la notion, avant d'avoir parlé de ses éléments.

Le Savant. — J'entends. Vous m'avez fait comprendre tout à l'heure comment le passage de l'être à l'essence marque un progrès de la dialectique. Je voudrais que vous me rendissiez le même service pour la catégorie de la notion. Je ne vois pas bien le progrès de l'essence à la notion. Qu'est-ce que la notion, sinon l'acte de l'entendement qui a pour objet l'essence, c'est-à-dire le type, l'idéal, l'élément intelligible des choses auquel s'attache la science?

Le Métaphysicien. — Vous n'y êtes pas. Ce mot, dans la logique de Hegel, a un sens tout autre que dans la logique ordinaire. Vous savez que notre philosophe, en vertu du principe une fois posé de l'identité de l'être et de la pensée, attribue une portée métaphysique à tous les termes qui n'expriment dans la langue usuelle que les actes ou les opérations de l'esprit. Le mot *notion* en est un exemple. Hegel nous avertit bien qu'en passant des catégories de l'être et de l'essence à celle de la notion, nous sortons de la logique objective pour entrer dans la logique subjective; mais au fond *subjectif* et *objectif* expriment une seule et même chose, un seul et même contenu, se développant dans une progression continue de l'être à l'essence, de l'essence à la notion. Le vrai *subjectif*, tel que le définit Kant, c'est-à-dire l'ensemble des actes de l'esprit, n'a point de place dans la logique hégé-

lienne ; il appartient à cette autre partie de sa philosophie que Hegel nomme *phénoménologie*. Donc la notion est objective au même titre que l'être et l'essence. Seulement elle l'est davantage, en tant qu'elle est plus concrète. L'être proprement dit, l'être en soi, est une abstraction vide. L'être de soi ou l'essence, bien que déjà déterminé, est encore abstrait. La notion ou l'être pour soi est l'être concret, non pas à la manière des choses sensibles, mais en ce sens qu'elle renferme dans l'unité réelle et vivante de la pensée toute la richesse des deux catégories de l'être et de l'essence.

Le Savant. — Je comprends bien que, par son caractère plus concret, la notion est en progrès sur l'être et l'essence. Mais je ne vois pas nettement à quoi elle répond.

Le Métaphysicien. — Sans être l'esclave du sens commun, qu'il brave quand la logique l'exige, Hegel ne néglige aucune occasion de l'invoquer à l'appui de ses théories. Le langage et la logique ordinaire expriment réellement par ce mot l'essence même des choses. Il n'y a que l'empirisme qui s'obstine, malgré l'évidence de l'analyse, à confondre la notion avec la simple perception. Mais l'empirisme, qui est le sens vulgaire, n'est pas le sens commun. Toute notion répond à la loi, au type, à l'essence même des choses. Platon disait l'*idée*, et Aristote la *forme*. C'est pour cela qu'elle est le véritable objet de la science, des sciences physiques aussi bien que des sciences philosophiques, tandis que la perception proprement dite, la représentation sensible ou l'image, n'en est que la matière. Seulement où le sens commun ne voit qu'un acte de la pensée, répondant il est vrai à un caractère intelligible et scientifique des choses, Hegel voit l'être lui-même, en ce qu'il a de plus intime et de plus concret. Les catégories de l'être et de l'essence ne font encore qu'em-

brasser la surface de l'Idée, dans leurs abstractions plus ou moins déterminées. La catégorie de la notion en atteint le fond, la nature propre et vivante. C'est à proprement parler la catégorie de l'entendement, tandis que les deux autres ne sont que les catégories de la sensibilité et de l'imagination. La notion pourrait être rigoureusement définie : l'être et l'essence passant des formes vagues de la sensibilité et de l'imagination à la forme précise de l'entendement.

Le Savant. — J'y vois clair maintenant.

Le Métaphysicien. — Nous sommes donc dans le monde de l'être intime, de la vie. Cela explique pourquoi de l'être et de l'essence à la notion, le mouvement de la dialectique change de caractère. De simple transition, il devient développement. Au lieu de procéder par thèse, antithèse et synthèse, comme dans les catégories de l'être et de l'essence, la dialectique, dans la catégorie de la notion, procède par génération, destruction, métamorphose (1). C'est ainsi que la plante sort du germe qui la contient *virtuellement*, germe qui est pour elle une puissance effective, et non une simple possibilité logique.

Le Savant. — Je comprendrais ceci parfaitement, si nous étions dans la sphère de la réalité. Mais nous sommes toujours dans la Logique, c'est-à-dire dans l'abstraction. Il me semble qu'il ne faut pas parler d'être concret, tant qu'on n'a pas franchi la Logique, et qu'on n'est pas entré dans le domaine de la Nature ou de l'Esprit.

Le Métaphysicien. — Vous oubliez que, dans le système de Hegel, le mouvement de la dialectique est partout le même. Elle procède de l'abstrait au concret, dans la Logique pure,

(1) Addition aux § 160 et 161.

comme dans la Nature et dans l'Histoire. Nous voici maintenant dans la partie la moins abstraite, la plus intime, la plus organique, si je puis parler ainsi, de la Logique. C'est pourquoi Hegel se sert des mots de *concret* et de *subjectif*, bien qu'il ne s'agisse encore ni du concret réel, ni du véritable *sujet* de la pensée. La distinction est subtile, si vous voulez, mais elle est fondée.

Le Savant. — Je ne vous arrête plus.

Le Métaphysicien. — La catégorie de la *notion* contient, comme les catégories de l'être et de l'essence, une série de *procès* dont les termes s'engendrent successivement. La notion dans le sens abstrait et ordinaire du mot, est subjective (1). C'est la pensée considérée comme une activité purement idéale de l'esprit humain, abstraction faite de toute connaissance réelle. Elle se développe en *notion*, en *jugement* et en *raisonnement*. Seulement ces *formes* de la pensée selon Kant, sont aussi des catégories objectives et des définitions métaphysiques de l'être. La notion proprement dite réunit les trois moments de l'*universalité*, de la *particularité* et de l'*individualité*. L'universel n'est pas, comme le général, une simple abstraction de l'esprit; il est véritablement dans les choses (2).

Le Savant. — Quelle différence Hegel fait-il donc entre l'universel et le général?

Le Métaphysicien. — Le général est un simple caractère abstrait des choses, tandis que l'universel est un type qui contient la totalité des individus. Ainsi, faites abstraction des différences qui distinguent un certain nombre d'hommes,

(1) *Encyclopédie*, § 163-193.

(2) Hegel dit presque toujours général dans le sens d'universel. C'est nous qui faisons cette distinction pour faire bien comprendre sa pensée.

vous n'avez que le général. Mais concevez le type auquel répondent tous les hommes, ceux que vous ne connaissez pas aussi bien que ceux que vous connaissez, vous avez l'universel. C'est ainsi, par parenthèse, qu'il faut entendre l'*idée* de Platon. Selon la profonde remarque de Hegel, il a fallu des milliers d'années pour que l'idée du véritable *universel*, soit l'homme, soit Dieu, entrât dans la conscience humaine. Les Grecs n'ont connu ni Dieu ni l'homme dans leur universalité. Ils connaissaient le grec et le barbare; ils ignoraient l'homme. Leurs dieux étaient les puissances particulières du Dieu universel, de ce Dieu inconnu dont leur parlait saint Paul, citant les paroles d'un de leurs poëtes : *En Dieu nous avons l'être, le mouvement et la vie.* L'universel est la *notion en soi*.

Le Savant. — C'est-à-dire sans doute la notion encore à l'état d'abstraction. Mais alors, comment Hegel a-t-il pu dire tout à l'heure que la notion est un principe concret?

Le Métaphysicien. — Vous oubliez qu'il ne s'agit plus ici de la notion complète, mais seulement de la notion prise dans son premier moment; il n'y a donc pas contradiction. Mais suivons la dialectique. L'universel s'oppose à lui-même et se détermine par cette opposition. Nous disons se *détermine*, et non pas se *réalise*. Nous ne sommes qu'au second terme du *procès;* nous n'avons encore qu'une abstraction déterminée. C'est le *particulier*, la notion *de soi*. Enfin la dialectique tend à détruire cette opposition, à la résoudre dans une identité de l'universel et du particulier. Cette identité est l'*individualité* proprement dite. Chacun des trois moments de la notion est la notion tout entière. Mais l'individu est la notion posée comme tout; il est l'unité réelle, la vérité de l'universel et du particulier. Voilà com-

ment trois ne font qu'*un*, et comment l'Être universel, Dieu, est personnalité absolue. L'individu est la notion *pour soi* (1).

Le Savant. — Hegel me semble s'écarter ici de la logique ordinaire, qui oppose l'universel à l'individuel confondu avec le particulier. N'est-ce pas le simple besoin d'une triade qui lui fait ajouter ce troisième terme dont la fonction n'a point frappé le sens commun?

Le Métaphysicien. — La logique ordinaire aurait tort si elle faisait cette confusion. Le particulier n'est pas plus l'individuel que le général n'est l'universel. Le particulier n'est encore qu'une détermination abstraite de l'universel, un genre, une espèce, une variété, une fraction, grande ou petite, mais toujours plus ou moins générale du tout. L'individuel au contraire est la réalité concrète du particulier et de l'universel. C'est ce que Hegel s'attache à démontrer. Lorsqu'on dit, par exemple, *ce livre*, *cette maison*, à coup sûr on a l'intention de désigner une chose individuelle, et pourtant on n'y réussit pas; car malgré soi on associe la notion générale *livre*, *maison*, à une autre notion générale exprimée par les mots *ce*, *cette*, ou par tout autre signe du discours ou du geste qui convient aussi bien au livre qu'à mille autres choses. Les sens se sont arrêtés sur une chose singulière, sur une seule chose en un mot; et cependant on ne peut la désigner ni dire ce qu'elle est sans éveiller des idées générales. Il est donc faux de dire que, parmi nos idées, les unes sont universelles, les autres particulières, et d'autres encore individuelles. Il n'y a point, et il ne saurait y avoir de notions individuelles proprement dites, par cette seule raison que l'universel et le particulier subsistent toujours

(1) Michelet, *ibid.*, t. II, p. 472.

dans l'individu. Ils y demeurent comme ensevelis et cachés jusqu'au moment où les *idées* viennent les en tirer pour les mettre au jour. Toute chose *individuelle* est donc en même temps *universelle* et *particulière*, et cette synthèse de l'universel et du particulier dans son sein est précisément ce qui constitue sa notion propre ou son individualité (1).

Le Savant. — S'il m'en souvient, l'analyse des notions de l'entendement nous a conduits à un résultat semblable. C'est une chose étrange que la logique hégélienne. Cela nous semble une nuit profonde, à nous autres Français. Et de cette nuit s'échappent des éclairs qui illuminent tout à coup les profondeurs des choses, restées inaccessibles à la lumière de notre esprit et de nos méthodes.

Le Métaphysicien. — C'est que la clarté de nos discours et de nos livres est le plus souvent superficielle. Nous invoquons sans cesse le sens commun, sans nous soucier de vérifier si le sens commun exprime une vérité évidente ou un simple préjugé. Ici c'est Hegel qui a raison contre la logique vulgaire. On veut que les noms d'homme, d'animal ou de chose, comme Cicéron, Bucéphale, expriment des notions individuelles. On ne voit entre les notions universelles, particulières et individuelles, d'autre différence que celle-ci : ces dernières seraient entièrement représentatives de la chose désignée, servant à marquer l'ensemble ou la totalité de ses attributs, tandis que les premières ne serviraient qu'à désigner quelques attributs plus ou moins essentiels ou caractéristiques, laissant de côté d'autres qualités non moins importantes, et qui se trouvent spécifiées toutes ensemble dans les notions individuelles. D'où il faudrait

(1) *Logique subjective*, ch. I, etc.

conclure que les notions générales sont plus incomplètes ou moins vraies que les autres, et d'autant plus incomplètes qu'elles sont plus générales. Ce qui, de déduction en déduction, nous conduit à penser que la notion la plus générale, la notion de Dieu, qui devrait être la plus complète ou la plus riche de toutes, se réduit à celle de l'*être pur*, qui est la plus pauvre de toutes. Hegel proteste contre un tel préjugé. Il trouve digne des temps barbares de croire que les mots Bucéphale ou Martin expriment des idées ou notions, et que ces prétendues notions sont plus riches que les autres, parce qu'elles expriment des réalités concrètes et sensibles. Selon lui, c'est le contraire qui est vrai. La richesse ou la pauvreté des idées a pour mesure leur degré d'intelligibilité. Or, comme les plus intelligibles sont les plus générales, il s'ensuit que celles-ci sont les plus riches. Ne voyons-nous pas, dans l'ordre de la Nature, la confirmation de ce principe? L'idée de *plante*, par exemple, se retrouve tout entière, mais à un degré plus élevé, dans l'idée d'*animal*, laquelle reparaît à son tour à un degré plus élevé encore, dans l'*idée* du *corps humain*, la plus riche de toutes celles auxquelles la Nature puisse s'élever. Ce qui fait l'erreur de la logique ordinaire, c'est la confusion de l'abstrait et de l'universel. L'universel est un type absolu qui comprend dans son unité idéale tous les types de perfection inférieure et tous les individus nécessairement imparfaits qui correspondent à ces types. Ainsi, en passant d'un règne à l'autre, de la pierre à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, la Nature se détermine, s'individualise, se perfectionne, et en même temps manifeste de plus en plus l'Universel. Et cette vérité, déjà évidente dans l'ordre de la Nature, nous apparaît plus écla-

tante encore dans l'ordre de l'Esprit. La beauté de l'univers, la splendeur des cieux, les lois immuables qui dirigent les planètes et leurs satellites ne donnent qu'une image très affaiblie de l'Universel, en comparaison de celle que nous offre l'esprit humain. Car une idée, même absurde dans la tête d'un sot, a plus de valeur que toutes ces lois ensemble, en ce qu'elle procède d'une activité volontaire et libre qu'on ne trouve point dans le mouvement des astres (1).

Le Savant. — Voilà du Pascal tout pur, sauf l'expression, et avec cette différence encore que Pascal est naïvement sublime, tandis que Hegel a la pleine conscience de la grandeur de sa pensée.

Le Métaphysicien. — C'est par là que Hegel rappelle Aristote. On est tout surpris de voir sortir brusquement d'une abstraction une vérité féconde dont on ne se doutait pas. Mais la notion n'est pas le dernier mot de la Logique. La transition de la notion au jugement se fait, comme toujours, par le développement naturel de la dialectique, avec cette particularité déjà signalée que ce développement n'est pas une *succession*, mais une *évolution* (2). Le jugement procède de la notion, comme l'*antithèse de la thèse*. C'est la notion qui se divise, se sépare d'elle-même, dans la distinction du sujet et de l'attribut. La fonction propre de tout jugement, quelle qu'en soit la forme, est d'exprimer qu'une chose *individuelle*, posée comme sujet, est une notion *générale* donnée comme prédicat. Tout jugement ne fait donc qu'énoncer l'identité de l'individuel et du général. L'*individuel est le général, ou le sujet est l'attribut*, telle est la formule abstraite

(1) *Logique subjective*, ch. I.
(2) *Ibid.*, ch. II.

de tout jugement. Affirmatif ou négatif, c'est toujours cette identité qu'il exprime.

Le Savant. — Cette formule ne comprend que les jugements particuliers. Que fait Hegel des jugements généraux?

Le Métaphysicien. — Les jugements dits généraux, de même que les notions générales, ne sont pour lui que des abstractions qu'il laisse à la logique des mots; ils n'ont point de place dans la logique des choses. Tout jugement *réel* est nécessairement *individuel*. C'est pourquoi il contient toujours les trois conditions essentielles de la réalité, l'individuel, le particulier et le général. Dans la proposition : *Cette maison est solide*, les mots *cette*, *maison*, *solide*, expriment les trois termes, dans l'ordre où l'on vient de les énoncer. Tout jugement, au point de vue de Hegel, peut donc être ramené à la formule de l'identité de l'individuel et du général. Seulement le sujet comprend toujours deux termes, l'individuel et le particulier.

Le Savant. — Si cette définition est juste, je ne vois pas ce qu'il y a de plus dans le jugement que dans la notion. La notion n'est-elle pas aussi l'identité de l'individuel et du général?

Le Métaphysicien. — Sans doute, mais le jugement manifeste, *exprime*, nous répétons le mot, l'identité simplement contenue dans la notion. C'est ainsi que la graine, en se développant, fait un *jugement*, puisqu'elle pousse hors d'elle-même, *exprime* ce qui était virtuellement enfermé dans son sein. Et comme tout jugement annonce que le sujet est le prédicat, en d'autres termes que l'individuel est le général, il s'ensuit que toute chose est un jugement réalisé, puisqu'elle est elle-même la synthèse du particulier et du général, en tant que chose singulière. L'objet caractéristique de

tout jugement est donc de faire apparaître chaque chose sous son double aspect, c'est-à-dire comme iudividuelle et comme générale tout à la fois (1).

Le Savant. — Je comprends maintenant dans quel sens Hegel attribue la pensée à la Nature. La même loi dialectique s'applique à tout, dans l'esprit et hors de l'esprit.

Le Métaphysicien. — Vous voyez *comment* la Nature *juge*. Vous allez voir comment elle *raisonne*. De même que le jugement ne fait qu'*exprimer* la notion, de même le raisonnement ne fait qu'*exprimer* le jugement. La notion, le jugement, le raisonnement ont le même contenu, à savoir la synthèse du particulier et du général dans l'individuel; mais ils diffèrent quant à l'*expression* de ce contenu. La notion contient cette synthèse sans l'exprimer; le jugement l'exprime, mais incomplétement; le raisonnement en est l'énonciation complète. C'est une certaine espèce de jugement, que Kant et Hegel appellent *apodictique*, qui forme la transition du jugement proprement dit au raisonnement. Le jugement *apodictique* est ainsi nommé, parce qu'il supprime toute incertitude en définissant d'une manière nette et précise la vérité qu'il exprime. Exemple : *Cette* (qui montre la chose individuelle) maison (qui marque le général), bâtie de telle façon (qui indique ce qu'elle a de particulier), est belle (qui formule le jugement apodictique). Ce jugement exprime donc finalement que l'*individu* est un *genre* rendu manifeste en se *particularisant*. Par où l'on voit que les trois formes essentielles de l'Idée, le général, le particulier et l'individuel sont déjà exprimées, bien qu'imparfaitement, dans ce jugement. Mais c'est précisément cette expression

(1) *Encyclopédie*, ch. II.

imparfaite qui le rend sujet à erreur. Il faut donc que la force dialectique, dégageant les trois formes de l'Idée du jugement qui les cache ou les enveloppe, nous les rende manifestes dans le raisonnement proprement dit. Le raisonnement ou syllogisme est donc le produit de la notion se combinant avec le jugement. Il nous fait apparaître l'Idée parvenue à ce point de son évolution où l'opposition de la notion et du jugement s'évanouit. Sous la forme primitive de *notion*, la chose ou réalité individuelle est *une*; puis divisée en ses parties constitutives (de général et de particulier) sous la forme de *jugement*, elle revient, sous forme de *syllogisme*, à son unité essentielle. Le syllogisme a pour objet propre, de même que le jugement, de nous montrer que le *particulier* est le *général*. De là vient que, dans sa conclusion, le sujet se nomme petit terme ou terme mineur, et l'attribut grand terme ou terme majeur. Mais si le syllogisme dit la même chose que le jugement, il ne l'exprime pas de la même manière. Dans le jugement, toute la force de la vérité porte sur la copule *est*. Le syllogisme affirme d'une façon plus catégorique, en substituant à la copule le *moyen terme* qui en développe le contenu (1).

Le Savant. — Cela est clair.

Le Métaphysicien. — En effet, puisque c'est de la pure logique, dans le sens ordinaire du mot. Mais, sous cette logique, nous allons retrouver la métaphysique. Dans la pensée de Hegel, le syllogisme n'est point un artifice ingénieux de l'esprit, une sorte de *pis aller* qui supplée sa faiblesse à défaut d'autre procédé, et tel qu'il pourrait s'en passer, si notre entendement était mieux fait. Bien loin de là, c'est au

(1) *Encyclopédie*, ch. III.

contraire la nature des choses et la vérité elle-même d'être un syllogisme, c'est-à-dire une synthèse dans laquelle le général et l'individuel s'unissent ou se confondent par le moyen du particulier. Il n'est même pas dans la nature du syllogisme d'être formulé par une trilogie, c'est-à-dire par deux prémisses et une conclusion. En dehors de la logique, toutes les choses subsistantes sont sans aucun doute des syllogismes réalisés, et elles n'ont pas besoin, pour être telles, de nous faire apparaître, au moyen de ces trilogies, leurs membres disjoints, ou de se réaliser sous nos yeux, d'abord comme expression du rapport entre le général et le particulier, puis comme expression du rapport entre le particulier et l'individuel, le tout séparément. C'est la synthèse des deux termes qui fait le syllogisme, quels qu'en soient l'expression et l'objet. Au syllogisme se termine le *procès* de la notion dite *subjective*. Notion en soi ou notion proprement dite, notion de soi ou jugement, notion pour soi ou syllogisme, thèse, antithèse, synthèse, le cycle est complet (1).

Le Savant. — La dialectique est-elle enfin arrivée à son terme?

Le Métaphysicien. — Vous oubliez que nous ne sommes qu'au début de la logique *subjective*. Cette partie de la logique comprend trois moments distincts : la notion subjective, la notion objective, la notion subjective et objective tout ensemble, ou absolue. Le syllogisme, terme final de la notion subjective, n'est que le point de départ de la notion objective.

Le Savant. — Je vous avoue que je commence à me fatiguer d'une dialectique qui multiplie ainsi les distinctions et les divisions sans une évidente nécessité. N'est-ce pas le

(1) *Encyclopédie*, ch. III.

cas de répéter l'axiome d'Occam : *Non entia sunt multiplicanda præter necessitatem?* Jusqu'ici j'ai compris, non sans peine, la raison des triades de la logique hégélienne. Mais ici il me semble qu'il y a abus. Les distinctions verbales de Proclus me reviennent à la pensée.

Le Métaphysicien. — Peut-être n'avez-vous pas tout à fait tort. En ce moment nous ne jugeons pas, nous exposons la doctrine. Attachons-nous uniquement à la bien comprendre. Parmi les divers syllogismes que comprend la logique, il en est un dans lequel l'universel est posé comme essentiellement déterminé, c'est le syllogisme de *nécessité*, le seul parfait, le seul *vrai*. Ici le sujet, dans la conclusion, est uni à un attribut reconnu pour identique avec lui-même. Ce syllogisme, dont la conclusion est nécessaire, marque mieux que tout autre le retour de la notion à elle-même. En ce sens, la notion y est vraiment réalisée, *objectivée* (1).

Le Savant. — Voilà l'énigme. Qu'est-ce qu'une notion *objective?* Comment s'opère ce passage du sujet à l'objet, de la pensée à l'être? La métaphysique a perdu jusqu'ici son temps à le chercher.

Le Métaphysicien. — Rien de plus difficile à trouver, en effet, dans la logique ordinaire qui oppose l'objet au sujet, en les déterminant l'un par l'autre. Rien de plus simple, au contraire, dans la logique hégélienne, qui n'entend pas seulement par *objet* une réalité distincte de la pensée, mais tout ce qui est concret, indépendant, complet en soi. Pour Hegel, une chose, même abstraction faite de toute réalité *naturelle* ou *spirituelle*, se *réalise*, s'*objective*, par cela seul qu'elle se compose, se complique et s'enrichit de nouveaux attributs. Dans sa logique, les mots *sujet* et *objet*, *abstrait* et *concret*,

(1) *Encyclopédie*, § 194-212.

n'expriment pas d'autre distinction que celle du simple et du composé. C'est en ce sens que s'*objective* la notion ramenée à elle-même dans le syllogisme, et particulièrement dans le syllogisme parfait. Les mots de sujet et d'objet exprimeront une opposition plus tranchée dans la philosophie de l'Esprit. Dans la Logique, la transformation de la notion de subjective en objective ne signifie rien de plus qu'un degré supérieur de *composition*. Il ne s'y agit encore que de notion subjective et de notion objective, nullement de sujet et d'objet proprement dits. La subjectivité et l'objectivité, dans lesquelles la logique ordinaire voit une opposition fixe et absolue, ne sont ici que des moments de la dialectique. La notion, purement subjective d'abord, devient naturellement objective par sa seule activité interne, et sans avoir besoin pour cela d'aucun élément étranger. De son côté, la notion objective n'est rien de fixe, d'arrêté, de déterminé en soi ; elle se développe dialectiquement, et passe ainsi à l'état de notion *absolue* ou d'*Idée* proprement dite (1).

Le Savant. — Quel sens Hegel donne-t-il à ce mot?

Le Métaphysicien. — L'*Idée*, dans la logique de notre philosophe, est l'Être absolument concret et complet, l'Idéal parfait de la vie universelle. C'est l'Idée suprême de Platon, le Bien, principe d'être, de vie et de lumière pour le monde intelligible et le monde sensible tout à la fois; c'est l'Être parfait de la théologie cartésienne; c'est le Dieu de la raison dans sa plus haute et sa plus sévère expression. En passant de la notion à l'Idée, la Logique s'élève de la sphère de l'entendement à celle de la raison. Parvenue à ce point, elle est à son sommet; elle ne pourrait plus que descendre. A l'Idée finit le mouvement dialectique de la Logique.

(1) Addition au § 194.

Le Savant. — Vous ne m'avez point expliqué le passage de la notion à l'Idée.

Le Métaphysicien. — C'est ce que je vais faire. Pour que la notion arrive à l'Idée, il lui faut traverser un nouveau *procès* dont les trois termes sont le *mécanisme*, le *chimisme* et l'*organisme* (1). L'objet déterminé *mécaniquement*, c'est le rapport réciproque, parfaitement indifférent des objets divers, unis entre eux par un lien purement extérieur. A ce point de vue, l'action qu'ils subissent du dehors est violente et fatale; c'est le règne de la force et du destin. Le mécanisme est la catégorie fondamentale du matérialisme proprement dit et de la physique cartésienne. Ce rapprochement semble étrange au premier abord. Et pourtant on le trouvera vrai, si l'on remarque que Descartes explique la Nature exactement de la même manière que l'école atomistique. Le mécanisme a longtemps dominé dans la philosophie de la Nature; mais c'est un principe superficiel et insuffisant, surtout pour expliquer la Nature vivante et intelligente. Déjà les phénomènes de la lumière, de la chaleur, de l'électricité ne peuvent plus se comprendre mécaniquement; à plus forte raison faut-il un autre principe pour expliquer la Nature organique et le monde de l'*Esprit*. Mais si le mécanisme ne peut être érigé en catégorie absolue, il est néanmoins une détermination logique applicable à tout, et jusqu'aux choses de l'intelligence; il est partout, mais seulement comme un simple *moment*, dont le rôle est subordonné (2).

Le Savant. — Je n'aurais pas cru la science aussi voisine de la logique. Tout ce que Hegel vient de dire du *mécanisme* reçoit une éclatante confirmation de l'expérience.

(1) Addition au § 194.
(2) Addition au § 195.

Le Métaphysicien. — C'est que la logique hégélienne est en même temps métaphysique, et que la science ne peut pas plus se passer de la métaphysique que l'expérience de la raison proprement dite.

Le Savant. — Je commence à m'en douter, depuis que vous me parlez de philosophie allemande. Jusque-là je ne voyais pas ce que la science de la Nature pouvait avoir de commun avec ce genre d'abstractions.

Le Métaphysicien. — Poursuivons. De ce mécanisme proprement dit ou *formel*, Hegel distingue ce qu'il appelle le mécanisme *différent*, et le mécanisme *absolu*. Par le premier, l'objet est un composé, un simple agrégat, et son action sur un *autre* est toute extérieure. Par le second, chaque objet est concentré en soi et en même temps rapporté à un autre centre. Par le troisième s'établit la centralité absolue (1). Dans le mécanisme *formel*, l'individualité des objets est isolée. Dans le mécanisme *différent*, elle est, bien que parfaitement distincte, rapportée à un centre. Dans le mécanisme *absolu*, elle exerce et reçoit l'action tout à la fois, dans un double rapport avec son centre. Ce mécanisme déjà *organisé* est la transition naturelle au *chimisme* proprement dit. Dans le *chimisme*, les objets ne se distinguent plus d'une manière simplement extérieure et locale, comme dans le mécanisme (2). Ils se caractérisent par leur rapport les uns aux autres, et leur différence fait leur essence propre. *Indifférents* d'abord (au point de vue mécanique), les objets s'opposent réciproquement leur différence dans l'existence; mais chacun étant en même temps toute la notion, ils tendent à passer les uns dans les autres. Comme termes

(1) *Encyclopédie*, § 198.
(2) *Ibid.*, § 200.

extrêmes d'un syllogisme, ils se rencontrent dans un terme moyen, qui devient l'occasion de leur organisation réciproque. Le produit du travail chimique est la *neutralité des oppositions* (1). Mais ce produit neutre, où les qualités déterminées des extrêmes se détruisent réciproquement, ne peut être le terme de la logique objective; il faut que la neutralité des oppositions se résolve en une réalité positive. Cette réalité est l'unité du mécanisme et du chimisme, l'*organisme*, troisième forme de la notion objective. En elle se réalise enfin le principe final, encore enfoui dans le principe mécanique, produit et détruit tout à la fois dans le principe chimique. C'est la notion *pour soi*, tandis que les deux autres principes ne sont encore que la notion *en soi* et la notion *de soi*. L'organisme est ce syllogisme dans lequel la fin subjective (l'intention) s'unit avec l'objectivité extérieure par un moyen terme qui n'est autre que l'*activité finale*, l'*entéléchie*. C'est cette activité que Hegel appelle la *ruse* de la Raison naturelle, parce qu'elle arrive à ses fins, en faisant jouer aux êtres son propre jeu, sans qu'ils cessent d'agir selon leur propre nature. Ainsi fait la Providence elle-même sur le théâtre de l'histoire; elle laisse les hommes se conduire selon leurs passions et leurs intérêts particuliers, tout en faisant servir leurs actions à l'accomplissement de ses desseins (2).

Le Savant. — Mais qu'est-ce donc que Hegel appelle *fin?*

Le Métaphysicien. — Pour lui, comme pour Spinosa, la fin d'une chose n'est au fond que la manifestation de sa nature intime. L'objet n'est en quelque sorte qu'une enveloppe sous laquelle est cachée la *notion*. Et comme la notion ou

(1) Michelet, *Ibid.*, t. II, p. 744.

(2) *Encyclopédie*, § 206, addition au § 209.

l'idée en soi, est l'infini, la fin n'est jamais remplie réellement en ce monde fini ; la *perfection* y est une illusion. Le bien, le bien absolu se fait éternellement sans notre concours. Nous croyons sans cesse le réaliser, et cette croyance est le principe actif sur lequel repose l'intérêt de l'histoire. Mais l'Idée, dans son mouvement, se fait illusion à elle-même, s'oppose un *autre* que soi, et son action consiste à résoudre incessamment cette illusion (1); elle aspire à l'être, au bien, à la perfection, sans pouvoir y atteindre, ni s'y fixer jamais. Ce nouveau procès de la dialectique inspire à Hegel une vue historique profonde. De même que le mécanisme est la catégorie de Descartes, que le chimisme ou le *dynamisme* est la catégorie de Leibnitz, de même l'organisme ou la téléologie est la catégorie principale d'Aristote, renouvelée par Kant dans sa philosophie de la Nature. On sait qu'Aristote est le père de la philosophie des causes finales, dans le sens scientifique du mot.

Le Savant. — Socrate et Platon en avaient parlé avant Aristote.

Le Métaphysicien. — Assurément, et avec une grande éloquence. Mais ils en avaient abusé, pour le besoin d'une théologie plus ou moins anthropomorphique. Hegel, sans partager les préventions de l'école cartésienne contre les causes finales, en revient à la sévère théorie d'Aristote.

Le Savant. — Est-ce le terme du mouvement dialectique?

Le Métaphysicien. — Un peu de patience. Le principe téléologique, si haut placé qu'il soit dans l'échelle des catégories, n'est pas encore le terme final de la Logique. La notion subjective et la notion objective s'identifient dans la notion sujet-objet, dans l'*Absolu*, dans l'*Idée* proprement dite.

(1) *Encyclopédie*, addition au § 212.

L'*Idée* est le vrai *en soi* et *pour soi*, en *puissance* et en *acte* (1). En tant qu'unité de la notion et de l'objet, l'*Idée* est la *vérité*, si la vérité doit être définie l'accord de l'objet avec sa notion. Et c'est la vraie définition ; car le vrai n'est point dans la conformité de nos représentations avec les choses. Toute réalité en tant qu'elle est vraie, est *idée*, et n'a de vérité que par celle-ci. C'est parce que toute chose individuelle n'est pas adéquate avec sa notion qu'elle est *fausse* et périssable.

Le Savant. — C'est ce que l'idéalisme a démontré de tout temps contre l'empirisme, qui fait de la notion une simple représentation de la chose.

Le Métaphysicien. — En effet. Seulement l'*Idée* hégélienne n'est plus un simple concept de l'entendement ou de la raison, mais l'absolue Vérité, dans laquelles se confondent le sujet et l'objet. De plus, elle n'est pas plus idée de telle ou telle chose que la *notion* n'est notion de telle ou telle réalité déterminée. En tant qu'absolue, elle est une et universelle. Par le *jugement*, qui est une division, elle se fait le système des idées déterminées. Par le raisonnement, elle revient à son unité, substance et source commune des idées (2). L'*Idée* est tout, non comme être abstrait et comme pure possibilité logique, non pas même comme virtualité infinie, mais comme réalité absolue. Elle est sujet et objet, idéal et réel, infini et fini, âme et corps, et tout cela dans une parfaite identité (3). La philosophie de Schelling a fort bien établi ce principe. Mais cela ne suffit pas à la Logique. Cette opposition et cette identité se manifestent dans un *procès* ou une série

(1) *Encyclopédie*, § 213-244.
(2) *Ibid.*, § 213.
(3) *Ibid.*, § 214.

de *procès* qu'il s'agit d'exposer. L'*Idée* est essentiellement dialectique, c'est-à-dire mouvement. Par ce mouvement elle est alternativement objet et sujet; elle se pose comme sujet, puis détermine comme objet, puis retourne à l'état du sujet, en vertu de sa dialectique immanente. Dans ce progrès, l'*Idée* parcourt trois degrés (1). La première forme de l'*Idée* est la *vie* : c'est l'*Idée* posée comme unité. La seconde est la *connaissance* ou *jugement*, c'est l'*Idée* s'opposant comme différence. La troisième est l'*Idée* absolue, ou *raison*, dans laquelle le mouvement de la *connaissance* a pour résultat le retour à l'unité, mais à l'unité enrichie par la différence. Idée *en soi*, Idée *de soi*, Idée *pour soi*, thèse, antithèse, synthèse, la dialectique suit toujours la même loi. L'Idée est immédiatement *vie;* la notion se réalise comme âme dans un corps. Dans le monde fini, le corps et l'âme sont séparables, et de là résulte la mort; mais c'est la mort seulement qui fait de l'âme et du corps deux éléments différents du même individu. Dans la vie, l'âme n'est que par le corps, et le corps n'est que par l'âme. Les membres du corps ne sont ce qu'ils sont que par leur réunion et leurs rapports. La partie séparée du tout n'est plus un organe; la main détachée du corps n'est plus une main. Hegel ne fait que répéter ici Aristote. C'est à tort, du reste, que l'entendement voit dans la vie un mystère impénétrable. La vie est si peu incompréhensible qu'elle est la notion même, l'*idée* immédiate à l'état de notion (2)?

Le Savant. — Quelle définition et quel langage!

Le Métaphysicien. — Spinosa s'exprime à peu près de même. La vie est donc l'*idée* à l'état de notion, c'est-à-dire l'*idée* en soi, avant toute différence. Mais dans la vie, l'être

(1) *Encyclopédie*, § 215.
(2) *Ibid.*, addition au § 215.

n'est pas encore adéquat à la notion. Il ne le devient que dans l'âme, laquelle a pour réalité le corps. L'âme n'est d'abord que *sensible;* elle n'est pas encore *pour soi*. Le mouvement, le progrès de la vie consiste à vaincre sa forme immédiate, et ce progrès a pour résultat l'*Idée* sous la forme du jugement ou de la connaissance (1). Le jugement oppose l'idée à elle-même, l'objet au sujet, l'univers au moi. Mais cette opposition est au fond sans réalité, et l'objet du savoir philosophique est précisément d'en reconnaître le néant. Aussi la raison s'attaque-t-elle au monde avec la conviction absolue qu'il lui sera possible de résoudre cette opposition dans une identité. La philosophie n'a pas d'autre but. D'une part, elle tend à *objectiver* l'*Idée*, en lui donnant le monde pour contenu : c'est la philosophie de la Nature. De l'autre, elle tend à *subjectiver* l'*Idée*, en lui donnant le moi pour contenu : c'est la philosophie de l'Esprit (2). Si nous exprimions en un langage plus français ce mouvement de la dialectique hégélienne, nous dirions que l'Absolu se manifeste graduellement par la sensibilité, par l'entendement et par la raison; par la sensibilité qui le *réalise*, par l'entendement qui le *distingue* en moi et non-moi, par la raison qui le ramène à l'unité. La raison est donc l'*Idée en soi* et *pour soi*, l'*Idée* absolue. C'est la connaissance de l'identité du sujet et de l'objet, la *conscience* de l'Absolu ; c'est la *pensée* de la *pensée* (νόησις νοησέως), qu'Aristote avait déjà désignée comme la forme souveraine de l'*être*. A cette forme s'arrête la dialectique. Si elle essaye d'aller plus avant, elle ne fera que rentrer dans le cercle des catégories précédentes. La raison

(1) *Encyclopédie*, addition au § 216.
(2) *Ibid.*

est le point culminant, le terme suprême de la Logique (1).

Le Savant. — Laissez-moi reprendre haleine un moment. Quel voyage et à travers quel pays !

Le Métaphysicien. — Si nous sommes à la fin de la Logique, nous ne sommes encore qu'au début du système. La Logique n'est que l'introduction de la vraie philosophie, de celle qui a pour objet la réalité, et pour domaine l'expérience. Mais cette introduction est la clef de tout le système, clef un peu mystérieuse pour des mains françaises, habituées aux portes qui s'ouvrent d'elles-mêmes. La Logique a sa preuve en elle-même; mais elle a sa contre épreuve dans la Nature et dans l'Histoire. Et de même, celles-ci trouvent leur explication, leur raison véritable, leur lumière dans la Logique. « Philosopher sur la Nature, c'est créer la Nature, » avait dit Schelling. La définition de Hegel est moins ambitieuse. Philosopher sur la Nature, c'est *repenser la grande pensée* de la création; c'est reproduire du fond de l'esprit par la pensée les idées créatrices de la Nature (2). La philosophie de la Nature reçoit sa matière de l'expérience; les sciences physiques lui fournissent les faits. Son affaire n'est pas de les imaginer, de les construire ou de les déduire *a priori*, comme l'a tant de fois essayé en vain l'idéalisme proprement dit, mais simplement de les expliquer, en les prenant tels que l'expérience les lui donne, à l'aide des *idées* que celle-ci ne donne point. C'est ainsi seulement qu'il est possible de réduire les phénomènes en un *système*, et de comprendre le côté intelligible du monde. Cela n'est pas une œuvre facile. L'école de Schelling croit tout expliquer par la sainte *triade*, par l'*indifférence* dans la *différence*. C'est se jouer de la Na-

(1) *Encyclopédie*, addition au § 236.

(2) Michelet, préface du tome II de l'*Encyclopédie*.

ture. Cette philosophie n'offre que des rapports généraux, des aperçus superficiels qui sont loin d'épuiser la richesse de la réalité ; elle donne des hiéroglyphes pour l'interprétation du monde réel (1). D'un autre côté, les sciences dites positives tiennent trop peu de compte des idées métaphysiques : ce qui fait qu'elles se perdent dans le menu détail des phénomènes. La vraie science est celle qui allie la logique à l'expérience, les idées aux faits. Or la philosophie naturelle de Hegel trouve les *idées* par la voie de la dialectique, par le mouvement nécessaire de la pensée. Elle n'a nullement la prétention de déduire directement de la Logique les créations de la Nature, ainsi qu'on le lui a reproché. Ce qu'elle déduit, ce sont des déterminations de la pensée relatives à la Nature, pour lesquelles elle recherche ensuite dans la réalité les intuitions correspondantes. Ainsi l'expérience seule peut dire comment s'opère le travail de la Nature, dans les sphères diverses où se déploie son activité. Mais pour ce qui est de l'ordre à suivre et des lois nécessaires à découvrir, c'est l'œuvre de la philosophie. C'est elle qui montre si le temps précède l'espace dans les constructions de la Nature, ou réciproquement; c'est elle qui fait voir une dialectique vivante dans les mouvements et les progrès de la vie universelle (2).

Le Savant. — Mais comment passer de la Logique à la Nature, de l'idée à la réalité? Hegel ne force-t-il pas le passage par un *salto mortale?*

Le Métaphysicien. — A cela l'école hégélienne répond que la Pensée n'a point à se convertir en réalité, puisqu'elle est en soi identique avec la Nature. Il s'agit uniquement de

(1) Link, *Grundlehre der anatomie*, etc., p. 245.

(2) Michelet, préface, t. II de l'*Encyclopédie*.

savoir à quel moment de son développement elle apparaît comme Nature. La philosophie naturelle n'a pour objet que le général, ce qui demeure et subsiste ; l'individuel, ce qui passe et périt, ne la regarde point. Si on lui demande *comment* se produit l'individuel, elle peut répondre que ce *comment* n'est pas au-dessus, mais au-dessous de la science. Dans la transformation de l'*idée* en réalité, la science ne saisit que l'élément *idéal*. La Nature n'est pas intelligible en tout ; à côté de la *nécessité* de ses productions, correspondantes aux moments du développement de l'Idée, semble régner le hasard avec tous ses caprices, parce que ces productions ne sont pas adéquates aux déterminations logiques de l'Idée. Cette variété de formes naturelles, qu'on admire comme une richesse, n'est qu'un non-sens philosophique. C'est à tort qu'on demande à la philosophie de comprendre ce qui est étranger à la pensée. Partout il est vrai, et jusque dans les moindres détails de la Nature, se retrouve la trace de la pensée ; mais enfin elle ne peut rendre compte de tout. La philosophie a conscience de la vraie création, qui est celle de l'Être universel ; c'est l'*idée*, rien que l'*idée* que la philosophie cherche dans la réalité. Quand on lui reproche de ne pouvoir produire un *brin* d'herbe, on lui reproche précisément ce qui fait sa gloire (1). Il serait facile d'obtenir ce résultat par l'imagination, ainsi que cela a été fait trop souvent. Mais dans une vraie philosophie de la Nature, l'imagination trouve peu de pâture ; la raison seule doit se faire entendre. La science de la Nature, formant un système, un cercle où tout s'enchaîne, où chaque membre tient à ce qui précède et à ce qui suit, a nécessairement son fondement dans la Logique ;

(1) Michelet, préface, t. II de l'*Encyclopédie*.

la Nature procède de l'*idée* éternelle, selon les lois de la dialectique (1). La physique, ou science de la Nature proprement dite, n'est une *science* qu'autant qu'elle s'élève des perceptions des sens et des représentations de l'imagination aux notions de l'entendement. Si elle ne se composait que de perceptions sensibles classées les unes à la suite des autres, si l'on s'y bornait à voir, à entendre, à sentir, les animaux seraient aussi des physiciens (2). Mais c'est l'esprit qui voit et entend, et les sensations sont élevées à l'état de pensées. La philosophie de la Nature prend les matériaux fournis par l'expérience au point où la physique ordinaire les a laissés, les transforme, *en refusant de reconnaître l'expérience pour la dernière autorité.*

Le Savant. — Voilà un aveu précieux, après lequel il devient difficile de nier le caractère idéaliste de la philosophie hégélienne.

Le Métaphysicien. — Il faut s'entendre sur ce point. Hegel n'est pas l'esclave de la réalité, comme on le lui a reproché, et n'en fait point l'expression adéquate de l'idéal. Il la juge et la corrige; il la méprise et la néglige, s'il n'y retrouve pas l'idée. Même il comble parfois au besoin par des constructions *a priori* certaines lacunes prétendues de l'expérience et de la science positive. Mais, d'un autre côté, il ne sépare point la réalité de l'idée, comme fait l'idéalisme. *Réalité* et *vérité*, telle est la formule de toute sa philosophie. Si donc il fait ses réserves au sujet de l'expérience, ce n'est point pour en contester le témoignage souverain, en matière de réalité. Nulle réalité attestée par l'expérience n'est contestable par quelque autre autorité que ce soit. Ce

(1) *Encyclopédie*, addition au § 244.
(2) *Ibid.*, addition au § 246.

qui reste soumis au contrôle de la raison et de la logique, après le témoignage de l'expérience, ce n'est pas l'existence, mais la valeur, la portée, le sens intelligible, l'*idée* de la réalité. Ici se révèle clairement le caractère propre de la philosophie hégélienne, aussi éloignée du réalisme empirique que de l'idéalisme platonicien. C'est pour cela qu'elle a rencontré des adversaires dans les deux camps.

Le Savant. — C'est un double mérite.

Le Métaphysicien. — Sans doute; mais poursuivons. La philosophie de la Nature a donc pour objet de traduire les généralités de la Nature en *idées*, en démontrant comment elles procèdent de l'Idée universelle, selon les lois nécessaires de la dialectique. L'*Idée*, l'infini autrement dit, est la catégorie souveraine de toute philosophie, et par conséquent de la philosophie de la Nature. Si les lois et les forces sont l'intérieur, le fond de la Nature, si les réalités individuelles qui les manifestent n'en sont que l'extérieur, l'*apparence*, il n'en est pas moins vrai que l'unique objet saisissable de la science c'est la *vérité*, c'est-à-dire l'unité de l'infini et du fini, du général et du particulier, de l'idée et de la réalité.

Le Savant. — J'entends bien, ou du moins je crois entendre, maintenant que me voilà initié aux secrets de la logique hégélienne. Mais comment l'Idée universelle arrive-t-elle à se *réaliser?* Comment s'opère ce passage de l'infini au fini, tant et si vainement cherché par toutes les écoles de métaphysique? Comment l'Idée se fait-elle Nature? En termes plus clairs, comment Dieu s'est-il décidé à créer le monde?

Le Métaphysicien. — Dites en termes plus français, mais non plus clairs; car la lumière de l'anthropomorphisme n'est qu'illusion. Le mystère n'est pas difficile à expliquer

dans une philosophie où tout s'explique par la dialectique. La Nature est l'Idée sous la forme d'un *autre*, l'Idée réfléchie hors d'elle, déterminée comme *extériorité;* c'est l'Idée, en tant qu'elle se divise, se nie, s'oppose à elle-même et devient *autre*, c'est-à-dire objet extérieur par cette opposition. Séparée de l'Idée, la Nature n'est que le cadavre de l'Esprit, l'intelligence pétrifiée, comme l'appelle Schelling (1). Mais en réalité, le Dieu qui est en elle n'est pas mort; sans cesse il apparaît et s'évanouit pour reparaître. L'Idée n'est pas dans la Nature telle qu'elle est *en soi* et *pour soi*, c'est-à-dire dans sa vérité même; mais la Nature n'en est pas moins une manifestation nécessaire de l'Idée. Vue en soi et hors de l'Idée, la Nature ne paraît que hasard et aveugle nécessité (2). C'est ainsi que la science proprement dite nous la montre. L'intelligence et la *liberté* de la Nature ne se révèlent qu'au philosophe qui la voit dans l'Idée, comme Malebranche voyait les choses en Dieu. Du reste, il ne faut pas diviniser la Nature; elle n'est divine que dans l'Idée qui en fait la substance. Telle qu'elle est en soi, elle n'est pas adéquate à sa notion; elle n'est qu'une *contradiction irrésolue*. C'est pour cela qu'elle tend incessamment, par toutes ses puissances et à travers toutes ses transformations, vers l'Esprit, forme supérieure de l'Idée, dans laquelle se résout la contradiction. Le mouvement de la vie universelle est tout dialectique. La Nature est un système de degrés qui procèdent nécessairement les uns des autres. Mais cette succession ne doit point être prise pour une génération véritable, ainsi que le prétendent les écoles matérialistes (3);

(1) *Encyclopédie*, addition au § 247.
(2) *Ibid.*, § 248.
(3) *Ibid.*, § 249.

elle a son principe générateur dans l'Idée, seul fondement de la Nature, véritable sujet de toutes les métamorphoses naturelles. C'est un mystère pour l'imagination qui ne voit en toute chose que l'extérieur et l'apparent; mais pour la raison et la philosophie, c'est une vérité manifeste.

Le Savant. — Je comprends tout cela d'autant mieux que je crois y retrouver Aristote.

Le Métaphysicien. — Vous ne vous trompez pas : l'analogie entre les deux doctrines est frappante. Mais c'est de Hegel seul qu'il faut nous occuper en ce moment. Fidèle au principe qu'il vient d'énoncer, il rejette la *loi de continuité*, dans le sens vulgaire du mot. Ce n'est point la Nature elle-même qui engendre un règne d'un autre, un organisme plus complexe d'un organisme plus simple. Il n'y a progrès, évolution que dans l'Idée; c'est par elle que la nature animale devient la *vérité* de la nature végétale, et que celle-ci devient elle-même la *vérité* de la nature minérale. Ce qui ne veut pas dire que l'une soit vraiment *engendrée* de l'autre, mais seulement que dans l'une l'*Idée* est arrivée à un plus haut degré de réalité que dans l'autre. La Nature est en soi un Tout vivant; le mouvement tout dialectique qui l'emporte dans sa marche progressive tend à la *poser* ce qu'elle est *en soi*, c'est-à-dire à la faire Esprit, fin de la Nature, *vérité* de l'Idée. Le mouvement de la Nature vers l'Esprit est marqué par trois phases qui se succèdent graduellement : mécanique, physique et organique. Il y a deux manières de procéder dans la philosophie de la Nature : ou bien, partant de la forme la plus concrète de la notion, telle qu'elle se manifeste dans le phénomène de la vie, s'arrêter aux formes les plus abstraites où la vie expire; ou bien, commençant par la forme la plus abstraite de la notion,

s'élever jusqu'à sa forme la plus complète et la plus riche. Le premier procédé est familier à la philosophie ancienne (orientale surtout); Aristote seul fait exception. Le second est propre à la philosophie moderne, ou plutôt contemporaine. L'un est le système de l'*émanation;* l'autre est le système de l'*évolution*. Celui-ci est le seul scientifique, en ce qu'il répond au travail de la Nature; c'est aussi le seul logique, en ce qu'il répond au mouvement de la dialectique. Puisqu'il s'agit de poser les déterminations successives de l'Idée, il faut bien commencer par ce qu'il y a de plus abstrait, c'est-à-dire par la matière, où domine la catégorie du *mécanisme*. Chaque degré du développement de l'Idée forme un règne à part et en apparence indépendant; mais le dernier est l'unité concrète, la synthèse de tout ce qui précède; le degré supérieur réunit toujours les degrés inférieurs, en même temps que logiquement il leur est opposé. Tout se passe dans la Nature comme dans la Logique. C'est toujours et partout le même mouvement dialectique, thèse, antithèse et synthèse; la Nature procède invariablement, comme l'Idée, de l'abstrait au concret, du simple au composé, dépassant la limite d'une sphère déterminée, la débordant irrésistiblement, parce qu'elle ne peut se satisfaire dans un élément qui ne lui est pas adéquat, et qu'elle aspire nécessairement à une sphère plus élevée. Du reste, elle exprime ou plutôt *représente* l'Idée dans chaque sphère, ainsi que chaque goutte d'eau réfléchit l'image du soleil (1).

Le Savant. — La Logique est à l'aise dans ces généralités; mais j'ai hâte de la voir entrer dans les réalités de la Nature.

(1) *Encyclopédie*, addition aux §§ 252 et 253.

Le Métaphysicien. — C'est là en effet l'épreuve. La mécaniqne, point de départ de la science de la Nature, comprend les catégories de l'espace et du temps, de la matière et du mouvement (1). L'espace et le temps sont les formes les plus abstraites de la Nature. L'espace est la *contiguïté* idéale, et son caractère propre est la continuité; c'est l'extériorité pure et abstraite. Le temps est la *succession* idéale, le *devenir* pur; c'est Saturne qui produit et dévore tout. En soi il n'est qu'une abstraction, aussi bien que l'espace. C'est le mouvement de la réalité qui fait le temps, de même que c'est la coexistence des choses réelles qui fait l'espace. Cette durée abstraite qu'on nomme le temps, n'est pas une bonne mesure de l'excellence de l'être. Les êtres durent en proportion de leur simplicité, de leur vulgarité, de leur abstraction; les êtres inorganiques durent bien autrement que les êtres organiques. Le *lieu* est le point concret, l'unité du point dans le temps et du point dans l'espace, l'identité posée de l'espace et du temps. Ici l'analogie du langage n'est point trompeuse. Dans le *lieu*, l'espace devient temps, comme le temps y devient espace; c'est cette transformation du point dans l'espace en un point dans le temps qui est le *mouvement*, contradiction par laquelle est constamment posée l'identité des deux, et sans cesse reproduite leur différence. Par leur identification, leur opposition est émoussée; le mouvement réel, qui dans cette sphère correspond au *devenir* logique, se fixe dans son résultat, qui est la *matière*. En tant que composée, la matière possède la continuité de l'espace; en tant qu'*impénétrable* ou résistante, elle a la *discrétion* du temps (2).

(1) *Encyclopédie*, §§ 253-271.
(2) *Ibid.*, §§ 254-262.

Le Savant. — Il me semble que la philosophie de la Nature débute par une énigme. Est-ce que votre entendement comprend cette explication de la matière?

Le Métaphysicien. — Pas plus que le vôtre; et ce qu'il y a de plus curieux, c'est que Hegel lui-même est de notre avis. Cette déduction logique de la matière, conçue comme le seul effet du mouvement, et comme la simple identité de l'espace et du temps, lui paraît incompréhensible pour l'entendement; mais il n'y voit pas une difficulté propre à la mécanique. Tout passage de l'*idée* à la réalité offre le même mystère à l'entendement. Et cependant ce mystère est un fait qui se rencontre dans les phénomènes de la mécanique ordinaire; à tel point que l'idéal peut être mis à la place de la réalité, et réciproquement. Ainsi, quant au levier par exemple, la distance supplée à la masse, et réciproquement la massse peut suppléer à la distance. De même, la vitesse, qui est un simple rapport de quantité du temps et de l'espace, supplée à la masse. Lorsqu'un homme est mortellement blessé par la chute d'un corps, ce n'est pas le corps ou la masse elle-même qui le tue, c'est la vitesse, c'est-à-dire l'espace et le temps, pures abstractions. Cela est absurde pour l'entendement, qui a recours alors à une force occulte. Mais cette force est précisément la manifestation *réelle* d'un rapport purement *idéal*.

Le Savant. — Je ne vois pas ce que prouvent les exemples que vous venez de citer.

Le Métaphysicien. — Hegel y voit la preuve que c'est bien l'idée, l'idée seule qui fait toute la vertu de la réalité, quelle qu'en soit la forme individuelle et accidentelle. Voilà une abstraction comme la distance, voilà une autre abstraction comme la vitesse, qui produisent exactement le même effet

que la masse. Pourquoi cela? Évidemment parce que la *force* occulte de la masse est identique à l'idée abstraite qui a nom espace, temps et mouvement. Donc cette masse, en tant qu'*idée*, n'est pas distincte de ces abstractions. Donc la matière est réductible à l'*idée*, par la déduction qui vient d'en être faite.

Le Savant. — Mais déduire ainsi la matière d'abstraction, c'est la réduire elle-même à une abstraction. C'est-à-dire que la Logique ne l'explique qu'en la supprimant.

Le Métaphysicien. — Hegel vous répondrait que ce n'est pas la supprimer, mais la ramener à ce qu'elle a d'intelligible et d'explicable, à son *idée*. Quant à ce qui, dans la notion de matière, ne s'adresse qu'aux sens et à l'imagination, il n'y a point à s'en inquiéter. C'est un phénomène, un accident qui ne rentre ni dans la philosophie, ni même dans la science de la Nature. La philosophie et la science, il ne faut pas l'oublier, pensent la Nature, sans s'arrêter aux représentations de la sensibilité et de l'imagination.

Le Savant. — Mais cet accident est la réalité.

Le Métaphysicien. — Réalité pour l'imagination, vous dit notre philosophe, pure apparence pour la raison, tant qu'elle n'y voit pas une manifestation de l'*idée*. Or dépouillez la matière de cet élément sensible : elle reste ce qu'elle est au fond, un rapport de l'espace, du temps et du mouvement.

Le Savant. — Je crains qu'il n'y ait là-dessous quelque tour de scolastique.

Le Métaphysicien. — Cela pourrait bien être. Du reste, par cette déduction logique Hegel n'entend point une véritable génération. C'est toujours la même loi qui préside à la dialectique des choses, ainsi qu'à la dialectique des idées. Il en est des procès de la Nature comme des procès de la Logique;

tout s'y meut de l'abstrait au concret : ce qui ne veut pas dire le moins du monde que l'abstrait soit le véritable principe générateur du concret. Ainsi, bien que la dialectique nous force de procéder de l'espace et du temps au mouvement, il ne s'ensuit nullement que le mouvement soit la simple résultante de la synthèse du temps et de l'espace. Au contraire, s'il les suppose comme termes du rapport dont il est la synthèse, c'est par lui seul et en lui seul que ces termes arrivent à la réalité (1). Telle est la loi de tout procès dialectique : le vrai principe générateur n'est aucun des termes qui le composent, mais bien l'Idée elle-même, l'Idée suprême dans laquelle toute la Logique, toute la Nature, toute l'Histoire viennent se résumer. Hegel nous en prévient au début de sa philosophie naturelle, quand il nous avertit de ne point voir une véritable génération dans la succession des règnes et des époques de la Nature.

Le Savant. — Ceci atténue un peu l'énormité du paradoxe. Mais poursuivez.

Le Métaphysicien. — Le mouvement est le vrai principe de la matière, l'âme du monde; il n'est point un simple prédicat, mais le sujet même de tout ce qui se produit. La matière, par son moment *négatif*, c'est-à-dire par la séparation abstraite de ses parties, passe à l'état de *différence :* de là la *répulsion*. Mais comme les parties différentes sont identiques au fond, la matière maintient sa continuité : d'où résulte l'*attraction*. La matière est donc attraction et répulsion en même temps. Cette identité constitue la *pesanteur*, par laquelle se complète et se réalise la notion de la substance matérielle (2).

(1) *Encyclopédie*, addition au § 261.

(2) *Ibid.*, addition au § 261. — Michelet, préface du tome II de l'*Encyclopédie*.

Vous voyez que Hegel n'oublie pas la dialectique au début de sa philosophie naturelle.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — La matière, prise à l'état abstrait, ne diffère d'abord que pour la quantité, et se trouve divisée par *masses*. Ces masses, dans l'acception la plus générale et la plus superficielle, sont des corps. Les corps, en tant que masses, sont indifférents au repos et au mouvement, par conséquent *inertes*. L'inertie est propre à la matière abstraite et purement mécanique, mais nullement à la matière concrète et *physique;* c'est une abstraction, comme la *masse* proprement dite dont elle est l'attribut. Pour se mouvoir, une *masse* a besoin de recevoir une impulsion, tandis que la matière réelle, la matière *libre*, selon le mot profond de Hegel, se meut d'elle-même. Le corps inerte, mu par un autre, forme momentanément avec celui-ci un même système; et leurs mouvements se confondent en un seul mouvement : de là la communication du mouvement. Mais cette identité de mouvement est en même temps opposition. La *communication* implique la *résistance*, et c'est le rapport des deux mouvements qui fait *extensivement* le poids ou *pesanteur relative*, et *intensivement* la pression déterminée, laquelle est identique avec la vitesse. C'est au *moment* du contact des masses que commence l'*idéalité* de la matière, son retour à l'*idée*. Déjà la vitesse est une détermination *idéale*. Le poids, comme quantité *intensive* concentrée en un point du corps, en est le point de gravité; mais, en tant qu'il pèse, le corps pose son centre en dehors de lui. Le choc et la distance ont donc rapport à un centre commun aux deux corps, et placé en dehors; et c'est dans ce centre commun que leur mouvement accidentel expire et devient repos. Mais ce repos,

étant une tendance vers le centre, devient le *mouvement essentiel*, la *chute*. Cette distinction du mouvement essentiel et du mouvement accidentel est capitale dans l'explication des phénomènes mécaniques. Ainsi, par exemple, ce n'est pas la résistance de l'air ou le frottement qui diminue insensiblement la ligne que parcourt le pendule, et qui finit par en arrêter le mouvement. Le mouvement de la pesanteur et le mouvement transversal du pendule ne sont pas deux mouvements essentiellement différents. Le premier est le mouvement essentiel, où doit nécessairement se résoudre le second qui n'est qu'accidentel. Le frottement est lui-même la pesanteur sous la forme de résistance extérieure, et c'est pour cela qu'il est proportionnel à la pression (1). La *chute* est donc le mouvement *essentiel*. Ce mouvement est *spontané*, en tant qu'il est le phénomène de la nature même du corps pesant; c'est une libre loi de la Nature : dans le vide tous les corps tombent avec une égale vitesse.

Le Savant. — Il me semble que c'est abuser des mots que de parler de mouvement spontané, de libre loi dans la mécanique.

Le Métaphysicien. — Sous les mots il faut voir les choses. Par mouvement libre, Hegel entend simplement le mouvement indépendant, absolu de la matière physique, en opposition au mouvement relatif de la *masse* ou matière purement mécanique. Mais reprenons la suite des déductions. La *chute* est un mouvement qui tient le milieu entre la matière abstraite et inerte, et la matière réelle et active; il marque la transition de la mécanique *finie* à la mécanique *absolue*, ou astronomie proprement dite (2). Ici le mouvement est abso-

(1) *Encyclopédie*, addition au § 266.
(2) *Ibid.*, §§ 269-271.

lument *libre;* la matière est parfaitement adéquate à sa notion. Le caractère propre des corps ou masses astronomiques est la gravitation (1). Dans la *chute* dominait le *moment* de l'attraction ; à cet état un seul corps est pour soi et subsiste par soi. Le moment opposé à l'attraction, la *répulsion infinie* de la matière se manifeste par la dissémination infinie de la matière astronomique dans le ciel étoilé. La notion parfaite du mouvement, où l'attraction et la répulsion sont identiques, et où chaque masse, rapportée au centre commun, a en même temps une vie indépendante, est seulement réalisée dans le système planétaire. L'attraction et la répulsion ne sont pas deux forces opposées et indépendantes, force centripète, force centrifuge, comme l'enseigne la physique ordinaire; ce sont deux mouvements de la même matière en mouvement, c'est-à-dire de la même force. C'est une erreur d'identifier la force centripète avec le mouvement de la chute. On suppose que si cette force agissait seule, la terre tomberait sur le soleil dans la direction du rayon. Pour éviter cette catastrophe, on imagine une impulsion primitive qui pousse les corps sur la tangente. Et comme par suite de ces deux sollicitations en sens contraire ils sont sans cesse tiraillés de la tangente vers le rayon, et du rayon vers la tangente, ils suivent, d'après l'hypothèse, la ligne courbe, résultante des deux directions. Cependant il est constaté que la chute et l'impulsion ne peuvent former qu'une parabole dont les côtés se fuient indéfiniment. On peut, avec Rousseau, demander à cette théorie quelle est donc la main qui a lancé les planètes sur les tangentes de leurs orbites. C'est souvent à tort qu'on applique à la mécanique absolue du ciel les rapports de la mécanique relative. Dans celle-ci, l'im-

(1) Michelet, *ouvr. cité*, t. II, p. 753.

pulsion et la chute, le point de départ et le point d'arrivée sont finis et posés par un *autre*. Mais dans le mouvement céleste, il y a tendance immanente, mouvement libre et absolu, qui a son principe en soi : c'est un véritable infini, qui se suffit à lui même. Tout ce qui se meut soi-même, a dit Aristote, est *mobile perpétuel*. La courbe qui revient sur elle-même, n'a ni fin ni commencement. Ne trouvez-vous pas que ces principes font bien mieux comprendre les lois de Képler que les principes de la mécanique ordinaire (1).

Le Savant. — En effet. C'est toute une révélation pour la science que cette philosophie.

Le Métaphysicien. — Vous voyez, en passant, que la métaphysique n'est pas inutile aux sciences. Mais Hegel vous convaincra bien mieux de cette vérité, à mesure qu'il avancera dans la philosophie de la Nature. Voilà donc les lois du mouvement céleste expliquées. Mais pour former la totalité du système solaire, il faut quelque chose de plus que le simple rapport des corps de la périphérie au corps central. Le système solaire est un syllogisme complet, dans lequel le soleil, corps central et *général*, se rapporte aux corps *individuels*, aux planètes, par le moyen de corps *particuliers* distribués aux extrémités, qu'on nomme *comètes* quant au soleil, *lunes* quant aux planètes. La planète est le terme moyen, en ce qu'elle est tout à la fois centre et périphérie. Les comètes et les lunes forment les termes extrêmes. Quant au soleil, bien qu'il réponde parfaitement au terme *général*, à la *notion en soi*, principe de toute différence et de toute identité, il n'a nullement la fonction d'un extrême, dans le syllogisme du système solaire; c'est en réalité le vrai, le grand terme moyen, par cela même qu'il est le centre

(1) *Ibid.*

commun de tout le système. Dans le soleil, la rotation sur son axe est posée *par soi*, en témoignage de son indépendance absolue. Dans la planète, la rotation sur elle-même est entièrement indépendante de sa révolution autour du soleil ; et c'est par là que la planète est véritablement *individualité*. Dans la lune, au contraire, la rotation sur son axe dépend entièrement de sa révolution autour de la planète et dure le même temps ; ce satellite présente à sa planète toujours le même côté, ce qui prouve qu'il lui est impossible de se détacher de l'axe de son corps central (1).

Le Savant. — Tout cela peut être accepté par la science la plus positive.

Le Métaphysicien. — Voici qui le sera sans doute plus difficilement. Selon Hegel et son école, il n'y a dans le ciel de véritablement rationnel que le système planétaire. Les planètes sont les corps célestes les plus parfaits ; et si le soleil est le centre *mécanique* du monde, c'est la terre qui en est le centre vraiment *métaphysique*. Car c'est la planète habitée par l'homme, le *roi* de la création, le type le plus parfait de l'Esprit, la propre conscience de l'Absolu. L'excellence de l'humanité est la preuve de l'excellence de la planète terrestre. L'entendement en juge autrement, parce qu'il est dans sa nature de préférer l'abstrait au concret. Mais la raison seule est juge en cette matière, et la raison préfère le concret à l'abstrait. Hegel élève notre terre bien au-dessus du monde infini des étoiles, et trouve chimérique la recherche d'un soleil central pour le système céleste universel. L'armée des étoiles n'est point un système, parce qu'elle manque de centre ; c'est une multitude sans raison, sans lien, sans rap-

(1) *Ibid.*

port entre les éléments qui la composent. On peut honorer les étoiles à cause de leur calme majestueux ; mais elles sont inférieures en dignité au système concret du soleil. Ces brillantes *figurations* peuvent réjouir le regard ; mais elles sont aussi peu admirables qu'une *éruption cutanée* (*sic*), ou la multitude des mouches. Leur contemplation intéresse le sentiment, calme les passions ; mais du point de vue philosophique, ce spectacle est loin d'avoir le même intérêt. Le devoir de la philosophie est de partir de l'*Idée;* et alors même qu'en procédant ainsi, elle ne produit que peu, il faut savoir s'en contenter. La philosophie de la Nature aurait tort de vouloir faire face à tous les phénomènes ; ce qui est reconnu par la logique est assuré à jamais, et la philosophie n'a pas à s'inquiéter si tous les phénomènes ne sont pas encore expliqués (1).

Le Savant. — Ici l'orgueil de la spéculation fait oublier à Hegel la mesure et le sens commun. Son dédain du monde des étoiles fixes est sans raison ; sa théorie de la supériorité de la terre sur toutes les autres planètes repose sur une hypothèse gratuite. Quand il serait vrai que l'Esprit, en tant que conscience de l'Idée, en est la plus haute manifestation, qui nous dit que cette conscience soit parvenue dans l'humanité à son suprême degré de clarté, et qu'il ne puisse y avoir d'esprit supérieur à l'esprit humain?

Le Métaphysicien. — Cela est évident. Mais ces paradoxes ne doivent pas être trop pris au sérieux. Ce sont des boutades du génie de la spéculation enivré de sa force plutôt que des applications légitimes de la méthode. Quoi qu'il en soit, la mécanique, même céleste, n'est que la première phase du développement de l'Idée. Dans le système solaire,

(1) *Encyclopédie*, § 270, addition aux §§ 268 et 270.

la notion de la matière est encore abstraite ; c'est la *masse*, dont l'unique détermination est la pesanteur. La matière n'est vraiment qualifiée, individualisée que dans la physique proprement dite ; là seulement les corps sont considérés sous la catégorie de l'individualité (1). La matière se dégage, se détermine, se particularise, se soustrait à la loi de la pesanteur ; c'est la matière en soi et pour soi, qui passe de la *masse* à la force, de l'être à l'essence. La première forme de la matière, quant à la simplicité et à l'abstraction, est la lumière, phénomène identique dans toutes ses parties. La lumière, prise à l'état d'individualité, est l'étoile. L'étoile, comme moment d'un système, est le soleil. Le soleil et les étoiles fixes sont les corps de la lumière, les formes de la matière encore abstraite et identique dans ses éléments ; ce sont les corps impondérables, l'*essence* générale de la matière. Les corps de l'*opposition* sont les comètes, comme masses de vapeurs sans consistance, et les *lunes*, comme corps rigides et combustibles. La comète est l'eau ; la lune est le feu en *puissance*. Enfin le corps vraiment *substantiel* est la planète, la *terracéité* qui possède en acte toutes les qualités des autres corps. La planète est le vrai *prius*, le sujet où s'identifient toutes les différences. Le soleil est au service de la planète, aussi bien que les lunes, les comètes et les étoiles. Le système tout entier n'existe qu'à cause de la planète. Le soleil n'a pas produit la planète, ainsi qu'on le suppose généralement ; tout le système solaire se produit et existe simultanément, et le soleil y est tout aussi bien effet que cause (2). Les éléments *physiques* de la planète terrestre, qu'il ne faut pas confondre avec les éléments *chimi-*

(1) *Encyclopédie*, § 271.
(2) *Ibid.*, addition au § 280.

ques ou corps simples, sont l'*air*, le *feu*, l'*eau*. La *terre* est la base fixe, où les trois premiers passent l'un dans l'autre. Ce sont des existences naturelles, générales, qui ne sont ni indépendantes ni individualisées. Le produit de leur mélange est la vie de la terre, le travail des éléments, la *dialectique* météorologique (1).

Le Savant. — Toujours et partout la Logique.

Le Métaphysicien. — C'est l'originalité de cette philosophie. Voilà pour les corps généraux. Le corps particulier est un tout individuel, et comme tel quelque chose de fixe et de mécanique encore soumis aux lois mathématiques. Ce mécanisme materiel du corps particulier est la *forme*, détermination interne de l'essence immanente (2). Cette forme tout intérieure, principe de la forme extérieure du corps, est le *point*, c'est-à-dire la *forme sans figure*. La *figuration* réelle s'opère par le magnétisme. La totalité virtuelle du corps en formation s'ouvre pour ainsi dire pour se développer, et se différencie. Le *point* devient *ligne;* la forme s'y oppose à elle-même dans des extrêmes qui ne subsistent que par leur rapport entre eux. C'est ce rapport qui, en formant le point d'indifférence, devient le principe de la *figuration*. Le magnétisme est l'expression *naïve* de ce *syllogisme*. L'activité de la *forme* obéit au même mouvement dialectique que celle de la *notion* en général; elle différencie l'identique et identifie le différent. Dans le magnétisme, cette activité s'exerce dans la sphère de l'espace et sur une ligne seulement; les contraires s'unissent, les semblables se fuient, et l'identité véritable apparaît seulement comme un milieu entre les extrêmes. Les deux pôles et le point d'indifférence existent encore isolé-

(1) *Encyclopédie*, § 281.
(2) *Ibid.*, §§ 308-336.

ment. La forme alors, se réalisant dans le produit de son activité, donne la figure et se détermine comme *cristal :* c'est la ligne mobile du mouvement magnétique affectant la forme arrondie d'un globe. Dans cette synthèse des différences, les pôles magnétiques sont réduits à la neutralité; la *linéarité* abstraite de l'activité locale se réalise en plan, en superficie. La figure cristalline est l'activité inquiète du magnétisme arrivée au repos. La terre est le Cristal général. Le cristal individuel, comme réalisation de l'activité magnétique, est un tout où la tendance active expire, et où les oppositions se neutralisent sous la forme de l'indifférence. Voilà par quel procédé logique Hegel explique la figuration et la cristallisation des corps.

Le Savant. — Explication bien subtile, ce semble! Je ne vois guère comment le point, pure abstraction mathématique, peut être le principe de la figure. Je ne goûte pas du tout cette intervention des mathématiques dans l'explication des phénomènes physiques. Que l'électricité et le magnétisme jouent leur rôle dans la constitution des corps, je le comprends, à travers l'explication obscure de Hegel. Mais je me défie de toute philosophie qui explique la Nature par des abstractions.

Le Métaphysicien. — Je pense un peu comme vous. Je ne suis pas sûr qu'il ne se cache point parfois un jeu de logique sous ces ingénieuses constructions; je crains que Hegel n'ait entrepris une tâche impossible, en voulant ramener sous les lois de la logique toutes les réalités de la Nature. Mais poursuivons. Dans le corps particulier, les éléments généraux et les principes abstraits de la Nature s'individualisent, et en constituent les *propriétés.* Ainsi constitué, le corps n'en reste pas moins en rapport avec ces éléments et ces prin-

cipes qui forment le milieu dans lequel il se développe. Et alors les propriétés du corps ne sont plus les éléments généraux de la Nature, mais la simple manifestation de ces éléments. Par exemple, on a tort de dire qu'un corps est lumineux. Une figure matérielle ne *luit* pas comme telle; cette propriété qu'on lui attribue, n'est qu'un rapport de ce corps à la lumière. La lumière, par son contact avec les ténèbres, produit la transparence du cristal; mais elle produit la couleur par son union absolue, son *identité* avec l'obscurité. La couleur n'est pas une émanation de la lumière abstraite, ainsi que le prétend Newton; c'est le troisième terme, né de la lumière et des ténèbres, comme le soutient Gœthe, sur la foi des anciens. Car la lumière, comme identité abstraite, ne renferme encore aucune différence; elle la trouve en dehors d'elle, dans les ténèbres. La lumière, devenue une matière particulière, est le *métal*, ou lumière *coagulée*. Toute matière colorante a une base métallique (1).

Le Savant. — Le métal une simple coagulation de la lumière! Je doute que la chimie admette cette définition.

Le Métaphysicien. — Je ne crois pas non plus que ce soit la pensée de Hegel. Il est trop au courant de la science pour laisser échapper une hérésie si contraire à toute expérience. Tout métal est un corps, et un corps dans la constitution duquel le magnétisme, l'électricité, la chaleur et d'autres agents physiques et chimiques jouent chacun leur rôle. Hegel ne l'ignore point. Quand donc il définit le métal une lumière coagulée, évidemment il ne considère dans le corps que sa propriété métallique. Comme corps, le métal comprend d'autres principes; mais ce qui en fait un corps métallique, c'est l'accumulation de lumière.

(1) Michelet, *ouvr. cité*, t. II, p. 759.

Le Savant. — Ainsi expliquée, la définition ne me semble plus en contradiction avec l'expérience.

Le Métaphysicien. — Après le magnétisme et la lumière, ce qui achève de constituer le corps comme un tout individuel, c'est l'*électricité*. Les corps ont, par leurs propriétés particulières, des rapports avec les éléments généraux de la matière. Mais, comme individualités physiques, ils ont de plus des rapports entre eux, rapports purement mécaniques jusqu'ici. Par leur contact mécanique, qui tend à troubler leur indépendance, il s'établit entre eux une *tension* opposée, mais seulement à la surface. Cette tension est l'*électricité*, laquelle agit sur toute la surface, tandis que le magnétisme n'agit que sur une ligne. Le produit du mouvement électrique est *lumière différente* ou *couleur*, plus un commencement d'odeur et de saveur. Les corps maintiennent encore leur indépendance contre l'action électrique, qui ne les atteint que superficiellement.

Le Savant. — Hegel explique par l'électricité les trois propriétés de couleur, d'odeur et de saveur. Il est possible que son explication soit la vraie. J'ai même de fortes raisons de croire qu'elle est d'accord avec l'expérience. Mais il eût fallu donner ces raisons.

Le Métaphysicien. — Hegel suppose la science connue, et ne prend pas la peine de développer les explications qui s'y trouvent. C'est quand il ramène les réalités aux idées, et la science proprement dite à la logique, qu'il se croit seulement tenu d'expliquer sa pensée. En ce moment, il ne fait que résumer la science. L'électricité n'est pas le dernier terme de la dialectique *naturelle;* elle fait le passage au procès *chimique* (1). L'action chimique, qui dissout les corps, en

(1) *Encyclopédie*, § 326.

est en même temps la condition. Dans l'ordre dialectique de la notion, la matière passe du magnétisme à l'électricité, et de celle-ci au travail chimique. Mais en fait, c'est ce troisième terme qui est le premier, et c'est lui qui contient *actuellement* les deux autres. Il en est ici comme partout; la réalité est en raison inverse de la dialectique. Le magnétisme et l'électricité sont bien les principes constituants de l'action chimique ; mais pour qu'ils se manifestent réellement, il faut que le corps ait passé par ce travail. La nature générale de l'action chimique est une double activité, activité décomposante ou d'analyse, activité recomposante ou de synthèse ; les éléments de cette décomposition et de cette recomposition incessantes sont l'*azote*, l'*oxygène* et l'*hydrogène*, et enfin le *carbone*. Ces quatre éléments dits *chimiques* ne sont que des abstraits des éléments *physiques*, seules réalités véritables.

Le Savant. — La science n'est-elle pas d'un avis contraire ?

Le Métaphysicien. — La science n'a pas à résoudre ce problème. Elle cherche les éléments simples ou du moins les plus simples des corps, sans se demander si ces éléments existent isolément ou seulement par leur rapport. Hegel pense avec raison qu'ils n'existent réellement à l'état de corps qu'en vertu de ce rapport. En ce sens, les éléments chimiques des corps sont de pures abstractions, tandis que les éléments physiques, l'air, l'eau, la terre, sont de véritables corps. Quoi qu'il en soit, les quatre éléments chimiques constituent le tout individuel, le corps, de la manière suivante. L'*azote* est le résidu mort qui correspond à la *métallité;* il est impropre à la respiration et ne brûle pas, mais il est susceptible de *différence*, d'*oxydation* : l'air

atmosphérique est un oxyde de l'azote. L'*hydrogène* est le principe positif de l'opposition déterminée, l'azote à l'état de *différence;* il amène l'asphyxie; le phosphore n'y luit pas, la lumière s'y éteint; mais il prend feu lui-même au contact avec le gaz atmosphérique. L'*oxygène* est le principe négatif et actif; il a de l'odeur et de la saveur. Enfin le *carbone* est l'individualité *détruite;* le charbon est l'élément chimique qui fait la base de tout corps terrestre; tandis que lui seul subsiste pour soi, les deux précédents n'ont qu'une existence momentanée due à une action violente. Le carbone, l'oxygène et l'hydrogène sont les *moments différents* du procès chimique; en s'ajoutant aux corps physiques, ils les *différencient :* l'azote reste en dehors du procès (1). L'action chimique, prise en soi, est l'identité du *jugement* (diremption) et de la *notion*, c'est-à-dire un syllogisme complet; dans son cours, elle est la *notion* totale qui revient sur elle-même. Dans sa période de composition, l'action chimique parcourt divers degrés. La tension de deux métaux différents aboutit dans le *galvanisme* à l'oxydation de l'un des côtés. Le métal, oxydé par un effet de la décomposition de l'eau, est propre à devenir un élément de la totalité du corps neutre. Par l'action du feu, qui décompose l'air, le côté sulfureux est de même oxydé par voie sèche. L'*identité* de l'alcali avec l'acide est le *sel*, la forme totale qui se produit dans la modification de toutes les propriétés physiques; par l'affinité élective, deux sels échangent ensemble l'un de leurs éléments. La période de décomposition suit la marche inverse : c'est un retour aux acides, aux alcalis et à leurs radicaux (2).

(1) Addition au § 328.

(2) Michelet, *ouvr. cité*, t. II, p. 760.

Le Savant. — Je vois que la logique hégélienne atteint la Nature dans ses opérations les plus techniques.

Le Métaphysicien. — En effet. Elle ne plane pas simplement sur la Nature, comme l'idéalisme de Platon, de Malebranche ou même encore de Schelling ; elle pénètre jusqu'au cœur de la réalité, et s'engage dans les plus menus détails. Le travail chimique, dernier terme du *procès* physique proprement dit, est la transition de la phase *physique* à la phase *organique* du développement de l'Idée dans la Nature. L'action chimique est déjà *vie*, en ce qu'elle produit et détruit par le feu le corps tout à la fois. Mais cette vie s'éteint avec le feu dans le corps neutre, et ne s'y rallume plus spontanément. Il n'y a donc là qu'une apparence de vie, qui s'évanouit dans le produit. Pour que les produits de l'action chimique fussent réellement *vivants*, il faudrait qu'ils pussent d'eux-mêmes devenir actifs. La *vie* est un travail chimique qui *dure ;* l'activité infinie qui se rallume et s'alimente elle-même est la vie organique. Le passage de la nature inorganique à la nature organique marque la transition de la prose à la poésie de la Nature. L'organisme est la plus haute réalité, la vérité même et la liberté de la *notion* qui, enchaînée d'abord dans la masse purement mécanique, s'en dégage déjà dans la *forme* physique, achève de s'en affranchir dans le travail chimique, et enfin apparaît triomphante et libre de toute entrave dans l'activité organique (1). La physique organique a pour objet l'*idée* libre, la vie proprement dite (2). La vie s'offre d'abord comme forme ou image générale de la vie, dans l'organisation *géologique ;* elle se montre ensuite comme sujet abstrait particulier dans l'*orga-*

(1) Addition aux §§ 337-336.
(2) *Encyclopédie*, §§ 337-376.

nisme végétal; enfin elle s'élève à l'état de sujet concret individuel dans l'*organisme animal*. Dans le règne minéral, l'être géologique, réalité abstraite de l'*Idée*, est encore pour ainsi dire hors de soi, sans vie réelle, synthèse de la nature mécanique et de la nature physique, condition et forme générale de la vie, mais où la vie n'est pas encore réalisée. L'*Idée*, qui tend sans cesse à se *subjectiver*, n'y arrive qu'imparfaitement dans les végétaux; l'individualité y est encore partagée, les parties de la plante étant elles-mêmes des individus. Ce n'est que dans l'organisme animal que le sujet individuel est véritablement constitué. La vie s'y déploie en une multitude de forces individuelles, d'êtres vivants, qui ne forment qu'une seule vie, un seul système organique, un seul sujet (1). La vie seule est *vérité*, parce que seule elle est la *notion adéquate*, selon l'expression de Spinosa. La moindre vie est plus que le ciel étoilé, plus que le soleil, qui est bien un individu, mais non un sujet Le troisième règne est le seul où la vie existe à l'état de sujet; les règnes qui précèdent ne sont que la voie pour y arriver.

Le Savant. — Je me retrouve ici en pleine science. Seulement je n'aurais jamais songé à interpréter les faits comme le fait Hegel.

Le Métaphysicien. — Encore une fois, c'est l'affaire du philosophe et non du savant. Le globe terrestre est le système général des corps individuels (2); c'est un organisme dont les éléments appartiennent à la nature physique, et dont les puissances créatrices sont au delà de la terre, dans le système astronomique. Ces puissances sont le rapport de la

(1) *Encyclopédie*, § 337.
(2) *Ibid.*, §§ 328-342.

terre au soleil, sa vie solaire, planétaire et cométaire, l'inclinaison de son axe sur l'orbite, l'axe magnétique, etc. Le travail historique auquel la terre a dû sa forme actuelle, a eu pour théâtre et pour matière les terrains d'alluvion, les formations *tertiaires*; son dernier produit est le sol fertile (*humus*) (1). C'est par là que la terre aspire de toutes parts à la vie. Partout le rocher se couvre de mousse, la mer fleurit; d'individu général la terre, par le mélange des éléments qui la composent et se pénètrent mutuellement, devient vie *individuelle*. Les terrains d'alluvion sont le passage de la terre inanimée et du règne minéral au règne végétal. Ici éclate surtout la vie, qui, en se divisant en une multitude d'individus, forme l'organisme végétal. Chaque partie du végétal, comme l'a reconnu Gœthe dans sa *Métamorphose* des plantes, est tout l'individu : chaque branche d'arbre est l'arbre même; la couronne peut devenir racine, et la racine couronne. La croissance du végétal est une production d'individus nouveaux; la vie de la plante tend toujours au dehors : c'est un mouvement perpétuel d'*émission* et de reproduction, sans retour sur elle-même. La plante manque de cette unité absolue qui constitue la vraie individualité. La formation de la plante, comme travail interne, est d'une part la croissance et la *lignification*, d'autre part la circulation de la séve vitale, enfin la production d'un nouvel individu comme *bouton*. L'assimilation consiste dans l'absorption des éléments, lumière, air et eau, par la feuille, par l'écorce et la racine; d'où naissent la couleur, l'odeur et la saveur de la plante. Enfin le travail sexuel de la reproduction se manifeste sous la triple forme de la fleur, du fruit et

(1) *Encyclopédie*, §§ 343-349.

de la maturation de la semence (1). La maturité du fruit en est la mort. La plante est un organisme subordonné, destiné à servir d'aliment à des organismes d'un ordre plus élevé (2) Dans le fruit mûr, la plante est la *notion* qui a matérialisé le principe de la lumière et transformé en feu l'élément aqueux ; elle entre alors en fermentation. Seulement cette chaleur interne n'en est pas le sang, la séve vitale, mais le principe de destruction ; ce travail tout animal est supérieur à la végétation. C'est ce qui explique pourquoi il fait mourir la plante en même temps qu'il fait vivre l'animal.

Le Savant. — Tout cela me semble aussi vrai qu'ingénieux.

Le Métaphysicien. — Parce que l'idée ne va pas sans le fait. L'organisme existe comme sujet lorsqu'il présente des membres qui en sont les moments nécessaires, et que, dans ses rapports extérieurs, il maintient son unité individuelle : tel est l'organisme animal (3). L'animal seul a la faculté de libre *locomotion*, parce qu'il est vraiment un sujet, c'est-à-dire une individualité parfaite, et comme telle, indépendante de la pesanteur. Il a de la voix, parce que l'âme, dont elle est l'écho, est en lui supérieure, comme *idée réelle*, à l'*idée* abstraite du temps et de l'espace. Il a de la *chaleur* interne ou animale, parce que sa puissante activité organique domine l'action chimique, et maintient la forme de son être dans le renouvellement incessant des parties élémentaires qui le composent. Il a surtout de la *sensibilité*, caractère propre de l'individu qui est un véritable *sujet*, différence spécifique de l'être animé, *conscience* du sujet qui se prend lui-même pour objet. L'organisme animal est un *microcosme;*

(1) Michelet, ouvr. cité, t. II, p. 764.

(2) Addition au § 349.

(3) *Encyclopédie*, §§ 350-376.

c'est vraiment le centre de la Nature, où toute nature, inorganique et organique, s'est concentrée et idéalisée. Ce travail s'accomplit par un triple mouvement, formation, assimilation, génération, dont chaque degré contient encore trois *moments*. Le travail organique qui produit la forme animale repose sur les trois moments de la *sensibilité* ou organisme interne, de l'*irritabilité* ou action réciproque, de la *reproduction* ou retour à soi de l'être organique. Ces trois déterminations sont des moments *fluides* de la notion, comme généralité, particularité et individualité; elles correspondent au système *nerveux*, au système *sanguin*, au système *digestif*. Chacun de ces systèmes pénètre l'organisme tout entier, est présent sur tous les points. Le système nerveux se manifeste d'abord par les *os*, comme base ou substance en soi de l'organisme; puis par les *nerfs* des sens et du cerveau, comme principe d'excitation extérieure ou de différence; enfin par les *ganglions* de l'abdomen, comme retour à soi par la reproduction. De même, le système sanguin est le centre de tout l'organisme: le sang est l'identité de tous les opposés, le corps fluide, l'unité de la vie plastique; il est dans un rapport d'action réciproque avec toutes les parties de l'organisation. C'est l'éternelle répétition de la naissance et de la destruction dans l'organisme, la négation incessante de la forme corporelle. Le système sanguin en soi, comme sensibilité, est le *muscle;* comme irritabilité extérieure, il est l'*artère;* comme retour du sang au cœur, il est la *veine*. Enfin le système *digestif* est, comme reproduction immédiate, les *glandes* et la *peau*; comme rapport extérieur, le *foie;* comme retour à lui-même, le *canal intestinal*. Indépendamment de leur action générale, les trois systèmes nerveux, sanguin et digestif, ont chacun leur organe spé-

cial dans la forme extérieure de l'animal : c'est la *tête*, la *poitrine* et le *gaster* (1).

Le Savant. — Il me semble bien que toutes ces idées sont fécondes. Mais, pour en apprécier l'exacte valeur, il faudrait les voir dans leur complet développement.

Le Métaphysicien. — C'est ce que les proportions de cet entretien ne permettent pas de faire. Je vous renvoie à l'original lui-même, ou tout au moins à la première traduction exacte qui en paraîtra. Voilà pour la formation de l'animal. Quant à l'assimilation, elle a pour moyen l'*irritabilité*, comme faculté de relation extérieure. L'action de cette faculté est d'abord le rapport général de l'animal à l'extérieur, ou proprement *sensible;* c'est le *procès théorique.* Puis elle est le rapport concret de l'animal à la nature inorganique, rapport à l'air par la *respiration*, rapport à l'eau par la *soif*, rapport aux productions terrestres par la faim ; c'est le *procès pratique.* Enfin elle est l'*alimentation*, ou absorption de la nature inorganique par la nature organique. La nourriture mêlée de salive est immédiatement transformée en lymphe animale, bien que la digestion proprement dite exige plus de temps. La bile est une sorte de feu animal ; délivrée par la rate, elle devient la *colère* de l'organisme anéantissant tout ce qui s'introduit d'étranger dans son sein. La conclusion de ce travail est la *sécrétion* (2).

Le Savant. — La *colère* de l'organisme (χόλη) est un assez joli jeu de mots.

Le Métaphysicien. — C'est une idée profonde sous un jeu de mots. Hegel en a souvent de pareils ; quand il se permet d'avoir de l'esprit et du trait, c'est toujours au ser-

(1) Michelet, t. II, p. 765.
(2) *Encyclopédie*, §§ 357-366.

vice de la logique. Mais achevons de résumer cette philosophie zoologique. L'être organique, par cette assimilation de l'inorganique, revient tout à fait à lui-même; ce retour à soi est l'*individualité* accomplie, la reproduction réalisée. D'abord l'élément inorganique devient un moyen de conservation pour l'être vivant, dans l'*instinct;* puis, dans la *métamorphose*, l'individu est lui-même l'objet de la production par l'individu; enfin la conscience de l'espèce se montre seulement dans le *libre* rapport de deux individus, comme *génération*. C'est alors qu'apparaît le *type* de l'organisme dans sa complète réalité. La reproduction, étant la condition la plus générale de la vie, est ce qu'il y a de plus nécessaire dans l'animal; elle doit donc se retrouver partout, jusque dans le *polype*, où manque le sentiment et la faculté de locomotion. Du reste, là même où la totalité des fonctions organiques se rencontre déjà, elles n'apparaissent pas toutes au même degré. Les animaux placés au bas de l'échelle manquent encore de la rigidité de la colonne vertébrale : tels les *mollusques*, dans lesquels prévaut l'organisme interne, et les *insectes*, où prédomine l'organisme externe. C'est seulement dans l'équilibre de ces deux organismes que se montre le système *ostéologique*. Le sang blanc est remplacé par le sang coloré; mais il n'y a encore ni chaleur animale ni voix : tels sont les *poissons* et les *amphibies*. Toutes les propriétés de l'organisme vital sont réunies dans les *oiseaux* et les *mammifères*, qui forment ainsi la classe la plus élevée. Le travail de la génération est devenu, dans ces derniers, sentiment complet de l'espèce, instinct énergique de maternité et de paternité (1).

(1) Michelet, t. II, p. 766.

Le Savant. — L'échelle zoologique est une vérité de la science.

Le Métaphysicien. — Sans aucun doute, et même de la science antique ; car nous la trouvons déjà dans Aristote. Ce qui est propre à la philosophie de Hegel, c'est d'en expliquer les divers degrés par les moments correspondants de la dialectique. Parvenue au type suprême de la vie animale, à l'*homme*, la Nature a fini son œuvre. Ce qui vient après elle et au-dessus, dans le développement infini de l'Idée, ne lui appartient plus. L'organisme individuel peut guérir d'une maladie ; mais il est condamné à la mort par sa nature même. L'espèce seule survit et dure. De cette mort de la nature organique, enveloppe périssable, sort une nature plus belle, l'*Esprit*. Si la *vérité* des individus est leur identité avec leur type dans la variété individuelle, la mort, en faisant abstraction de cette variété, en frappant les individus, n'est qu'un retour à la vérité. L'Être général, l'espèce, dépouille sa *réalité* accidentelle pour se maintenir dans son immuable *idéalité;* il reste l'*Idée* absolue, divine, éternelle (1). La mort est la *solution* de l'individu, et par là même la *procession* de l'espèce, c'est-à-dire de l'*Esprit*. Tel est le passage de la Nature à l'Esprit. La fin de la Nature est de se détruire, de s'élever au-dessus de l'existence immédiate et sensible, de se brûler elle-même comme le phénix, de renaître radieuse comme Esprit.

Le Savant. — L'image me semble plus poétique que juste. Je ne vois pas que la distinction de l'individu et de l'espèce explique la transition de la Nature à l'Esprit. Ne serait-ce pas encore une illusion logique?

Le Métaphysicien. — Je le crains comme vous. Mais

(1) Addition au § 376.

ne perdons pas le fil des idées. La Nature est devenue un *autre* pour elle, afin de se connaître comme *Idée*, et de se réconcilier avec elle-même. Ce n'est pas, que, dans cette transformation, l'Esprit soit réellement issu de la Nature et produit par elle; au contraire, il est avant la Nature dans l'ordre métaphysique, puisqu'il en est la fin. Aristote l'a dit, c'est le meilleur qui est le vrai principe du pire; mais l'inverse a lieu dans l'ordre physique. L'Esprit procédant d'abord de la Nature, mais ensuite subsistant par soi, tend à se délivrer lui-même, à se poser dans sa liberté; il veut comprendre la Nature comme étant sortie de lui. Ce travail de l'Esprit est la *philosophie* (1). « Le but de ces leçons, dit Hegel en finissant, était de poser l'*Idée* de la Nature, et de forcer ce Protée de se révéler sous sa forme véritable; de retrouver dans le monde extérieur l'image de nous-mêmes et de faire voir dans la Nature la libre réflexion de l'Esprit; en un mot, de reconnaître Dieu, non dans l'intime contemplation de l'Esprit (sous sa forme réfléchie), mais sous sa forme immédiate et sensible. »

Le Savant. — Je n'avais aucune idée d'une telle philosophie de la Nature. L'idéalisme s'en tient à des généralités vagues et stériles, ou bien se hasarde à des constructions *a priori* des choses de la Nature. L'empirisme se traîne dans le domaine des réalités, suivant pas à pas l'expérience et la science qu'il ne fait que répéter, ou bien se confie à une induction qui ne peut aboutir qu'à des hypothèses matérialistes ou anthropomorphiques. Ceci n'est ni une construction idéaliste ni une induction empirique; c'est une explication rationnelle des réalités par les idées. J'y retrouve Aristote.

Le Métaphysicien. — C'est la méthode et l'esprit d'Aris-

(1) Addition au § 376.

tote en effet, avec les ressources de la science moderne. La philosophie de l'Esprit n'est pas moins nourrie de faits que la philosophie de la Nature (1). La connaissance de l'Esprit est la plus concrète et par suite la plus difficile; *connais-toi toi-même* est un précepte sorti de l'obscurité d'un sanctuaire. Ce qui fait surtout la difficulté de cette étude, c'est que les degrés du développement progressif de l'Esprit ne forment pas, comme les déterminations de l'Idée dans la Nature, des existences particulières et extérieurement distinctes. Ce sont de simples *moments*, des états qui se supposent et s'expliquent les uns par les autres. Bien que l'Esprit suppose *pour nous* la Nature et semble en résulter, en *soi* il en est le principe et la vérité absolue. Dans cette vérité, la Nature a disparu, et l'Esprit apparaît comme l'*Idée actualisée*, comme l'identité de l'objet et du sujet, enfin réalisée dans la *notion*. Le sentiment de l'unité vivante de l'Esprit ne permet pas de diviser sa nature en facultés et activités diverses et indépendantes les unes des autres; il nous invite au contraire à en rechercher la véritable essence, autant que les oppositions qui s'y rencontrent. L'essence de l'Esprit est la liberté, en vertu de laquelle il peut faire abstraction de tout ce qui est hors de lui, et de sa propre existence au dehors. Cette puissance est l'Esprit *en soi*, c'est-à-dire pris dans sa généralité abstraite. En se déterminant, il se manifeste, se pose comme moi et s'oppose la Nature comme non-moi tout à la fois. C'est la *notion* proprement dite, dans toute sa réalité. Le développement de l'Esprit s'opère en trois degrés; il est d'abord sujet, puis objet, enfin identité du sujet et de l'objet, ou Esprit absolu. De là trois parties de la philosophie de l'Esprit. Comme sujet, l'Esprit est *âme*, puis *conscience*, enfin *raison*. Le principe

(1) *Encyclopédie*, §§ 377-577.

de ces divisions est le même mouvement dialectique que nous avons vu engendrer tant de *procès*, dans le développement de la Nature. Ainsi l'âme est le sujet en soi; la conscience le sujet pour soi; la raison le sujet *en soi et pour soi*. Dans ce développement tout est action *immanente*, mouvement, progrès. Ce ne sont pas des faits qui se succèdent comme dans une histoire, ou qui coexistent comme dans une description; c'est la production, l'*éducation* de l'Esprit par lui-même. L'anthropologie est la science de l'âme proprement dite. L'âme est la substance, la base de toutes les déterminations de l'Esprit. Mais, comme telle, elle n'est encore que le sommeil de l'Esprit, le νοῦς passif d'Aristote, la simple *puissance* de la conscience et de la raison. La question de l'*immatérialité* de l'âme n'existe que pour la philosophie qui considère la matière et l'esprit comme deux choses opposées et indépendantes. Mais cette philosophie n'est plus prise au sérieux aujourd'hui, même par les physiciens, qui admettent des impondérables et ne comptent plus l'étendue au nombre des propriétés des corps. L'Esprit est absolument *immatériel*, en ce sens qu'il n'a rien de commun avec les qualités sensibles des choses. Quant au commerce de l'âme et du corps, mystère impénétrable pour la philosophie dont nous venons de parler, il s'explique facilement par l'identité de l'âme et du corps dans l'*Idée*, ou en Dieu, pour parler le langage des philosophes du XVIIe siècle.

Le Savant. — C'est la théorie de Spinosa.

Le Métaphysicien. — En effet. L'âme est d'abord *naturelle*, puis *individuelle* et sensible, puis *réelle*. L'âme naturelle n'est que la substance universelle de la vie, et n'a de réalité que sous forme individuelle (1). La plus haute, la su-

(1) *Encyclopédie*, §§ 91-402.

prême individualité de l'âme universelle est le genre humain, produit complexe de la vie *cosmique*, *sidérale* et *tellurique*. La position que la terre occupe dans le système planétaire la rend particulièrement propre à être le berceau de l'Esprit. Mais pour cela la terre a dû subir de grandes révolutions. Dans ces cataclysmes, c'était l'Esprit du genre humain qui, sans en avoir conscience, travaillait dans les entrailles de la terre pour se préparer sa demeure. Ensuite cet Esprit général se particularise; les moments de son développement se posent et existent comme formes indépendantes : de là la distinction des races. Le *nègre* est l'Esprit *naturel* comme tel. Dans le *mongole*, l'Esprit a déjà conscience de son opposition à la *Nature* et tend à s'élever au-dessus d'elle. Mais ce n'est que dans la race caucasique que l'Esprit arrive à la pleine liberté. Ensuite, au milieu de ces grands groupes, naissent et se distinguent les types *nationaux*, locaux, dont la comparaison fournit également à Hegel l'occasion d'appliquer le principe de la dialectique. Même application aux différences d'âge, de sexe, aux rapports de famille, à l'état de veille et de sommeil, aux tempéraments, etc. Le réveil n'est pas seulement un état opposé à celui du sommeil : c'est le *jugement* par lequel l'âme se reconnaît pour individuelle, en se distinguant de sa substance générale. Le sommeil est un retour de l'Esprit à l'essence générale du sujet, qui en est la puissance absolue. Voilà pour l'âme naturelle.

Le Savant. — Toutes ces idées sont d'un grand intérêt, surtout au sein des faits qu'elles expliquent.

Le Métaphysicien. — L'âme sensible ou le sentiment est la forme de la sourde et secrète activité de l'Esprit dans son individualité encore sans conscience. Tout est *virtuellement* dans le sentiment; en un sens, tout ce qui se révèle dans la

conscience et dans la raison y a son origine et son principe, puisque l'origine ou le principe n'est que le premier aspect, la forme immédiate sous laquelle une chose apparaît. Tout est dans le cœur, siége du sentiment, avant d'être dans la tête, siége de la raison ; mais c'est seulement par la pensée que ce contenu virtuel se réalise. La pensée, non le sentiment, est le titre de supériorité de l'homme sur les animaux (1). L'âme sensible est un individu, mais elle n'est pas encore sujet réfléchi en soi ; c'est pour cela qu'elle est passive. Par un nouveau progrès, l'âme parvenue au sentiment de soi, se distingue des sentiments particuliers qui manifestent sa vie multiple, s'en reconnaît le sujet général, se possède véritablement et devient âme libre et *réelle*. C'est l'état qu'on nomme l'*habitude*. L'habitude fixe la conscience, comme la mémoire fixe l'intelligence. C'est en ce sens que Hegel a pu dire que l'habitude est le *mécanisme* de la conscience de soi, de même que la mémoire est le *mécanisme* de l'intelligence. Selon l'expression d'Aristote, c'est une *seconde nature* posée par l'âme. De ce moment, le corps n'est plus que l'extérieur de l'âme, l'âme elle-même s'exprimant au dehors ; et c'est cette identité de l'intérieur et de l'extérieur qui fait la *réalité* de l'âme. Mais, par cela même que l'âme, en se posant distincte du corps et en le faisant sien, s'est *réalisée*, elle est devenue *moi* ou *conscience*.

Le Savant. — Je comprends la transition.

Le Métaphysicien. — La conscience est la réflexion de l'Esprit (2). Le *moi* étant le rapport infini de l'Esprit à lui-même comme sujet, la conscience est le sentiment de la contradiction de deux termes posés comme indépendants l'un

(1) *Encyclopédie*, §§ 400, 401, 403, 410.
(2) *Ibid.*, §§ 413-439.

de l'autre et en même temps comme identiques. L'Esprit y apparaît comme phénomène, mais comme phénomène identique avec son essence. Le sentiment de cette identité est la *certitude* de l'Esprit, en tant qu'Esprit. Pour que cette certitude devienne *vérité*, il faut que l'Esprit passe successivement par les trois degrés de la *conscience en soi*, de la conscience *de soi*, de la conscience *pour soi*. La conscience *en soi* est d'abord conscience sensible ou *sensibilité* proprement dite, puis *perception*, ensuite *entendement*. Dans la sensibilité, le sujet et l'objet sont chacun pour soi et immédiatement. Ce savoir, que l'empirisme donne pour le plus concret, le plus riche, le plus vrai, est au fond ce qu'il y a de plus abstrait, de plus pauvre de pensée ; il ne contient rien autre chose que la distinction du *moi* et du *non-moi*, du sujet et de l'objet, sans aucune notion de l'un ni de l'autre. Par la *perception*, l'objet devient pour le moi quelque chose de plus qu'un simple non-moi ; l'esprit y saisit l'objet sensible dans sa généralité, et par suite dans une certaine vérité. Mais la perception n'a sa *vérité* proprement dite que dans l'*entendement*, qui est la conscience de l'objet comme phénomène réfléchi et généralisé. Par là le monde sensible devient quelque chose d'intérieur, d'idéal, d'*intelligible*, en tant que soumis aux lois de l'entendement. Ainsi disparaît l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet ; le moi, comme jugement, a un objet qui n'est plus distinct de lui-même. Dans la conscience *de soi* l'objet disparaît comme tel ; il n'est plus que ma représentation ; c'est moi que je sais en lui. *Moi = moi*, liberté abstraite, idéalité pure, telle est la formule de l'*entendement*. Cela explique, par parenthèse, comment la philosophie de l'entendement est purement *subjective ;* le moi lui-même, pris ainsi, est sans réalité, puisque tout objet

suppose une différence. Ce n'est que dans la conscience *pour soi* que le moi et le non-moi retrouvent leur réalité. Cette conscience est la *raison*, laquelle a pour caractère propre l'identité du sujet et de l'objet de la *notion*. C'est la certitude que les déterminations de l'esprit sont en même temps celles de l'essence des choses; c'est la conscience de la vérité ou la pensée qui s'est reconnue pour toute réalité; c'est en un mot l'Esprit concret et complet. N'oubliez pas que, dans la philosophie de Hegel, ces deux termes sont synonymes.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — L'Esprit ainsi conçu n'est encore que le troisième terme d'un premier procès, l'esprit *subjectif* (1). Parvenu à ce degré, l'Esprit n'ayant plus d'autre fin que lui-même, est libre et se détermine selon sa propre essence. Comme tel, il devient volonté raisonnable, *esprit objectif*. La volonté libre est d'abord et immédiatement volonté individuelle, la *personne*. La réalisation matérielle de cette liberté est la *propriété*. La personne et la propriété sont la matière du *droit*. L'homme a un droit absolu sur tout ce qui est sans maître. La propriété est le signe de la personnalité, parce que c'est en elle que celle-ci se manifeste généralement. Le droit, en tant qu'il réalise extérieurement la liberté, suppose une pluralité de personnes, et par là même est sujet à contention. Mais comme, en cas de contestation, une seule des parties peut avoir raison, il doit y avoir un *droit en soi*, opposé à l'apparence du droit. Cette apparence du droit soutenue de bonne foi est le *tort naïf*, simple négation constituant le *litige*. Mais alors que la volonté se prévaut de la seule apparence du droit, elle devient

(1) Tome VIII des *Œuvres de Hegel*. — *Encyclopédie*, §§ 488-502.

injuste. Du moment qu'elle sépare le droit véritable de son apparence extérieure, l'injustice devient *fraude*. Enfin, si l'apparence même du droit n'est plus respectée, la fraude devient *crime*. La négation toute personnelle et intéressée du crime est la *vengeance*. Ces deux jugements se détruisent et se confondent dans un troisième jugement désintéressé qui est la *peine*. Mais la volonté *subjective*, d'abord opposée au droit, se réconcilie avec lui; ce retour constitue la *moralité* (1).

Le Savant. — La déduction des idées est en effet évidente.

Le Métaphysicien. — Le sujet, le moi est libre, en tant qu'il ne veut que ce que veut toute volonté raisonnable. Sous l'inspiration de cette liberté, l'activité du sujet au dehors devient *action morale*. Tout changement produit par cette activité est de son fait; mais il n'avoue pour son action que ce qu'il a produit sciemment et avec intention. La *moralité* ne comporte la recherche de la *félicité* qu'autant que celle-ci se renferme dans les limites de la morale. Le moi veut se satisfaire lui-même, et cette satisfaction est son bien. Mais, comme volonté raisonnable, il veut le bien général, le bien absolu, objet de la volonté universelle; c'est ce bien qui fait le *devoir* de chacun. Le bien de la volonté personnelle préféré sciemment au bien de la volonté générale, et réalisé aux dépens de celui-ci, est le *mal*. Le bien, comme harmonie du penchant et de la raison, c'est-à-dire le bien accompli de manière que la raison soit la juste mesure de la satisfaction personnelle, est *vertu*. Mais cette harmonie suppose toujours plus ou moins la lutte et la résistance : de là la possibilité, la *nécessité* du mal. Quant à l'harmonie de la félicité et de la

(1) *Encyclopédie*, § 502.

vertu, elle n'est qu'accidentelle, à cause de la liberté avec laquelle tous peuvent rechercher la satisfaction de leurs fins particulières. Toutefois le cours du monde *doit* en définitive se conformer à la loi morale, satisfaire les *bons*, tromper les espérances des *méchants*, finir par anéantir le mal lui-même.

Le Savant. — Voilà une morale aussi pure que solide, et qui ne ressemble guère à celle de Spinosa.

Le Métaphysicien. — Vous voyez qu'on peut croire à la liberté, au bien, à la moralité humaine, sans croire au Dieu de l'imagination. La politique de Hegel ne ressemble pas plus que sa morale aux doctrines de Spinosa. Dans la famille (1), dans la société, dans l'État, la moralité abstraite et *subjective* se réalise. La logique avec ses distinctions règne ici comme partout ailleurs. La famille est l'Esprit sensible et *naturel*. La société civile est l'Esprit général considéré dans la totalité des rapports réciproques des individus comme personnes. L'État est l'Esprit dans son retour à l'unité, l'Esprit développé et identifié tout à la fois en une réalité organique. Dans le *mariage* deux personnalités s'unissent en une même personne; l'union corporelle est la conséquence du lien moral qui les unit, ainsi que la communauté de biens et d'intérêts (2). L'*objet*, la réalisation objective de cette unité est l'*enfant*. L'éducation, qui est pour les enfants une seconde génération, en *fait* des personnes indépendantes, destinées à former des familles nouvelles. La pluralité des familles, représentées au dehors par les pères de famille, trouve d'abord son unité dans les *cités*, dans les *communes*, dans la *société civile*. Mais cette unité est de pure *agrégation*, non d'*organisation*. Toutefois les familles sont unies par un

(1) *Encyclopédie*, §§ 518-522.
(2) *Ibid.*, §§ 534-547.

lien secret, mais réel, bien qu'elles n'en aient pas conscience. Chacune, en travaillant à pourvoir à ses besoins, produit en même temps les moyens de satisfaire à ceux des autres. C'est ainsi qu'à son insu l'égoïsme devient sociabilité. L'État est l'unité, l'unité organique de la famille et de la société civile, la *substance* morale des individus qui n'en sont en quelque sorte que les accidents, bien que lui-même n'ait sa vérité que dans la conscience et le patriotisme des individus.

Le Savant. — L'analogie des mots pourrait faire croire à une certaine parenté de l'*État* de Hegel avec la *République* de Platon.

Le Métaphysicien. — Oui, mais la différence est profonde dans les choses. Tandis que l'État de Platon est une unité abstraite, une *idée*, l'être politique par excellence, le *tyran* pour lequel les individus ne sont que des esclaves, l'État de Hegel est une unité organique qui n'a d'existence, de développement, de perfection que par les individus, lesquels, en leur qualité de personnes, ne peuvent jamais être traités comme des instruments.

Le Savant. — Je ne vous arrête plus.

Le Métaphysicien. — L'État est d'abord dans son organisation, droit public *interne* ou *constitution*. Puis, dans son rapport avec d'autres individualités de même nature, il est droit public *extérieur*. Enfin, dans son rapport avec l'histoire universelle, l'État est l'État absolu, le type adéquat de l'Esprit. La constitution est l'organisation de la puissance publique, l'établissement de la justice comme liberté *réelle* et raisonnable. L'unique garantie de bonté et de durée pour une constitution repose sur l'esprit de la nation tout entière. Le droit public extérieur repose d'une part sur les traités *historiques*, et de l'autre sur le *droit des gens*; droit tout rationnel

dont le principe général est la non-intervention. Ce *droit*, malgré les grands progrès qu'y a introduits la civilisation, est encore très imparfait, et manque d'ailleurs de sanction. L'État absolu est l'Esprit *universel*, substance et négation tout à la fois des esprits *nationaux*. Son but, dans la guerre et dans le mouvement progressif de l'histoire, est de les dissoudre, en tant qu'ils ne réalisent pas entièrement le droit général et l'état rationnel. La civilisation, tendant à réaliser cette idée, constitue l'*Histoire universelle*, où se développe souverainement l'Esprit du monde. L'histoire a pour objet de donner à l'Esprit la conscience de soi comme absolu ; c'est en ce sens qu'elle est une vivante *théodicée*. L'Esprit absolu qui règne dans l'Histoire universelle, en se dégageant du sein des nations et des époques, se saisit dans son universalité concrète, et s'élève à la conscience de lui-même, à cette vérité éternelle, où la raison libre et la nécessité, l'Histoire et la Nature ne servent qu'à faire éclater la gloire de l'Esprit.

Le Savant. — Voilà de grandes vues.

Le Métaphysicien. — Il faudrait en suivre le développement dans l'original pour en saisir toute la vérité. S'il est un système qui se prête à la philosophie de l'histoire, c'est celui de Hegel. Son école définit l'histoire : le développement de l'Esprit universel dans le temps. La philosophie de l'histoire, c'est l'histoire considérée avec *intelligence*. Elle prend les faits tels qu'ils sont, et la seule pensée qu'elle y apporte, c'est la pensée fort raisonnable sans doute que la raison gouverne le monde. Le monde de l'histoire est l'Esprit, et l'essence de l'Esprit est la *liberté*, comme l'essence de la matière est la *pesanteur*. Toutes les propriétés de l'esprit ne subsistent que par la liberté, et ne tendent qu'à la liberté : l'*Histoire universelle est donc l'histoire de la liberté.*

Le monde oriental, le monde grec et romain, le monde moderne, en sont les phases successives. Dans la Nature, tout est harmonie et se reproduit sans effort. Dans le domaine de l'Esprit qui ne reconnaît pour loi que la conscience et pour principe d'action que la volonté, il y a lutte de l'Esprit avec lui-même, et son développement est un travail pénible et plein de combats. Trois périodes marquent ce travail. La première est l'état primitif de l'Esprit plongé dans une sorte de sommeil *inconscient*. Dans la seconde, il s'éveille à la conscience de la liberté, conscience encore imparfaite et partielle. C'est dans la troisième période seulement que l'Esprit acquiert une entière conscience de lui-même, et qu'il s'élève jusqu'à la liberté générale. Ces trois périodes sont : *le despotisme de l'Orient*, l'enfance de l'humanité, où règnent la foi, l'obéissance, la confiance ; l'*esprit hellénique* avec son aristocratie et sa démocratie, la jeunesse du monde, suivie de l'*empire romain*, l'âge viril de l'antiquité ; enfin le *génie germanique*, l'âge mûr, l'âge de la science, de la vérité, de la liberté universelle. « L'Histoire universelle, dit Hegel en terminant, n'est autre chose que le développement de l'*idée* de la liberté. Nous avons dû nous borner à en suivre le progrès, et nous interdire le plaisir de peindre la félicité et la gloire des peuples, la beauté des caractères individuels. La philosophie n'a pas d'autre objet que la splendeur de l'*idée* qui se réfléchit dans l'Histoire du monde ; elle s'élève au-dessus des mouvements des passions pour ne s'attacher qu'au général, au progrès, et son intérêt consiste à faire comprendre comment la réalité présente est le résultat des révolutions du passé. »

Le Savant. — Nous voici enfin arrivés au terme de la dialectique.

Le Métaphysicien. — Pas encore. L'Esprit absolu est bien le dernier terme du procès de l'Esprit; mais il forme lui-même, dans son développement, de nouveaux procès qui se divisent et se subdivisent presque indéfiniment. L'Art, la Religion, la Philosophie, sont les moments d'un procès définitif au delà duquel la dialectique n'a plus rien à chercher. L'Art est l'effort par lequel l'Esprit cherche à réaliser l'idée sous une forme sensible (1). Cette identité de l'idée et de la forme est l'*idéal*, le beau proprement dit. Parmi les formes naturelles, le corps humain est la plus parfaite, parce qu'elle est l'expression directe de l'Esprit. Les beautés de l'art sont supérieures aux beautés naturelles de toute la supériorité de l'Esprit sur la Nature. L'Art est la plus haute transfiguration de la Nature, comme symbole de la Divinité ou de l'Esprit absolu. Mais il ne faut pas oublier qu'il est un effort, c'est-à-dire une lutte de l'*idéal* avec la *matière*. Or les diverses manières dont ces deux éléments s'unissent donnent lieu à trois formes distinctes de l'art, exactement correspondantes aux trois époques historiques : la forme symbolique ou l'art oriental, la forme classique ou l'art grec, la forme romantique ou l'art moderne chrétien. Dans l'art symbolique, qui est celui de l'Inde et de l'Égypte, la matière prédomine, à tel point que la pensée s'y laisse deviner plutôt qu'elle s'y exprime réellement. L'expression orientale manque de clarté dans ce luxe colossal et bizarre de la matière; c'est plutôt un *symbole* qu'un *signe* véritable. Dans l'art classique, l'expression est claire et adéquate à l'idée; il y a harmonie parfaite entre la forme et le contenu. Seule-

(1) Hegel, §§ 556-565, *Leçons sur l'esthét.*, t. XX. Voyez l'excellente traduction de M. Bénard.

ment cette forme n'exprime encore que l'esprit *naturel* ou *sensible*. Le beau est plutôt le caractère propre de l'art grec, et le sublime celui de l'art oriental. Dans l'art romantique, l'idée rencontre enfin sa véritable forme; l'Esprit s'y trouve exprimé dans ses intimes profondeurs, l'Esprit pur, libre et infini. C'est lui qui prédomine, et la matière n'est plus qu'un signe, une simple apparence, à travers laquelle l'Esprit éclate partout. Ainsi cette unité de l'idée et de la forme que cherche vainement l'art symbolique, que trouve l'art classique, est dépassée par l'art romantique. Les différents arts correspondent plus ou moins à cette triple forme de l'art. L'architecture est l'expression de la forme symbolique : de là son obscurité. La sculpture exprime la forme classique : de là sa clarté parfaite, mais superficielle. La peinture, la musique et la poésie expriment la forme romantique : de là leur sens profond et leur puissant effet. Et comme chaque époque de l'art a son esprit propre qui en pénètre les diverses manifestations, l'architecture, la sculpture, la peinture, la musique, la poésie, affectent uniformément en Orient la forme symbolique, en Grèce la forme classique, dans le monde chrétien la forme romantique. Rien de plus intéressant que la critique des époques et des genres de l'art et de la littérature, au point de vue de la logique hégélienne. On y retrouve, comme partout, plus que partout ailleurs peut-être, l'originalité, la profondeur et la finesse d'esprit qui fécondent et vivifient cette logique abstraite.

Le Savant. — C'est en effet merveilleux d'application.

Le Métaphysicien. — Pour en juger, un résumé aussi sommaire ne suffit pas; il faut lire l'auteur lui-même. L'art romantique fait le passage à la religion proprement dite, puisque en lui la Nature n'est plus qu'un voile transparent de

l'Esprit divin (1). La religion, comme tout le reste, ne peut se manifester sous sa forme véritable qu'après avoir traversé toutes les formes inférieures ; les religions historiques sont autant de degrés nécessaires pour préparer l'avénement de la religion définitive. La philosophie des religions a pour objet de reconnaître la nécessité logique dans le progrès des manifestations religieuses de l'Absolu. Toutes ces formes sont autant de définitions successives de Dieu, auxquelles correspondent les différents cultes. Et comme la religion touche à tout ce qu'il y a de plus intime dans l'âme et dans la pensée de l'homme, il s'ensuit que l'histoire des religions coïncide exactement avec l'Histoire universelle, et même la comprend dans une certaine mesure. C'est surtout entre l'art et la religion que le rapport est intime : telle religion, tel art ; c'est le rapport de la cause à l'effet. L'art moderne n'est arrivé à sa perfection que sous l'inspiration du christianisme, qu'il a de son côté contribué à épurer. « La religion est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment, la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux ; là toutes les obscurités du temps se dissipent à la clarté de l'Infini. Dans la conscience de Dieu, l'Esprit est délivré de toute forme finie ; c'est la conscience entièrement libre, la conscience de la Vérité absolue. » L'essence de la religion, l'*idée* religieuse à proprement parler, c'est l'unité de Dieu et de l'homme. Il n'est pas une religion, si incomplète et si grossière qu'elle

(1) *Encyclopédie*, §§ 564-571. — *Leçons sur la philosophie de la religion*, Œuvres, t. XI et XII.

soit, qui n'ait pour fond cette idée. Cela constitue ce qu'on nomme le *sentiment religieux*, et ce que Hegel appelle la *conscience religieuse*. Le développement de cette conscience engendre d'abord la religion de la Nature, puis la religion de l'Esprit, enfin la religion de l'Esprit absolu, la seule véritable. La religion de la Nature parcourt trois phases : elle est premièrement religion de *magie* (Fétichisme, Chamanisme, Lamaïsme, Bouddhisme); ensuite religion de l'*imagination* (le Brahmaïsme); enfin religion de la *lumière* (le Parsisme), et religion symbolique (celle de l'Égypte). La religion de l'Esprit est d'abord religion du Sublime (*Judaïsme*), religion de la *beauté* (l'Hellénisme), et religion de l'entendement (celle des Romains). C'est cette dernière qui forme (sans qu'on sache trop pourquoi) le passage à la Religion absolue. Dans la religion de la *magie*, c'est un individu qui dispose de la puissance divine : Dieu est confondu avec l'homme ou la Nature. Dans la religion de l'imagination, dans le panthéisme brahmaïque, il y a progrès; Dieu se distingue de l'homme et de la Nature, comme la Substance une et identique de ses manifestations multiples et passagères. Dans la religion de la *lumière*, cette distinction se prononce davantage; Dieu n'est plus enveloppé dans ses formes naturelles, mais posé comme mouvement de l'Esprit libre, dans la victoire définitive d'Ormuzd sur Ahriman. Dans la religion symbolique ou égyptienne, le dualisme commence à s'évanouir; Typhon, le principe du mal, atteint Osiris, le principe du bien, qui en meurt, mais pour ressusciter comme souverain d'un empire surnaturel: c'est-à-dire que Dieu reprend sa liberté et sa puissance spirituelle par la négation de la Nature. C'est par cette transition que les religions de la Nature, de la force et de l'être s'élè-

vent aux religions de l'Esprit, de la sagesse, de la liberté pure. Dans le Judaïsme, Dieu est posé comme l'Être libre, spirituel, seul *positif*, devant lequel la Nature n'est qu'apparence et néant ; cependant ce Dieu n'est pas le Dieu unique, mais seulement le plus puissant. Le polythéisme est un progrès sur ce monothéisme incomplet ; la pluralité des dieux exprime les puissances morales qui président à la vie individuelle, humaine ou naturelle. C'est cette unité du divin et de l'humain qui fait du polythéisme grec la religion de l'art et de la *beauté;* les dieux des Grecs sont leurs passions et leurs vertus. Et c'est aussi ce qui fait la faiblesse métaphysique de ce système. L'unité, sous l'image du Destin, s'y montre déjà au fond de la scène ; mais c'est une unité inerte, une nécessité abstraite qui ne se manifeste comme puissance absolue que dans la religion romaine. Sous ce Dieu vraiment universel, toutes les personnifications naturelles, morales et nationales vont se réunir dans le Panthéon de l'empire. Tous ces dieux servent *la fortune du peuple romain ;* c'est la religion de la politique et de l'entendement. La religion chrétienne est la véritable Religion, parce qu'en elle s'accomplit la fin religieuse, l'union de Dieu et de l'homme. L'esprit fini a disparu ; c'est l'Esprit infini qui s'unit à lui-même ; l'Esprit absolu se sait comme tel dans la conscience du chrétien. C'est avec raison que cette religion se dit *révélation ;* car elle est Dieu se révélant dans sa vérité. L'Esprit n'est esprit qu'autant qu'il est *pour* l'esprit, qu'il sait ce qu'il est. Le Christianisme est le dernier terme du développement de l'idée religieuse, un produit nécessaire du travail de l'Esprit parvenant enfin, à travers l'histoire, à la conscience de lui-même. Nulle part, la logique hégélienne n'est plus à l'aise que dans la théologie chré-

tienne. Là, plus qu'ailleurs, elle trouve ample matière à l'application de ses formules. L'Idée se posant, s'opposant, s'unissant à soi dans sa réalité objective, l'Idée *en soi*, *de soi* et *pour soi*, qu'est-ce autre chose que le mystère de la *Trinité?* Dieu est l'être général, la pensée pure, substance de toutes choses, le Père. Mais cette généralité abstraite se particularise, se représente dans un autre, *devient* pluralité d'*idées*, c'est le *Fils*, le *Verbe*, le Type des *idées*. Mais Dieu *revient* à lui-même, et dans ce retour il est *Esprit* ou Personnalité absolue. Dans l'Esprit se réalise le jugement (diremption) de la nature divine. De l'éther de la Pensée pure, Dieu descend dans la sphère de l'entendement humain pour remonter dans la *conscience* de la Pensée. C'est ce mouvement éternel de procession et de retour qui fait la création. La *chute* n'est que la procession; la *rédemption* n'est que le retour. La Nature en soi n'est point le mal; elle en est seulement la possibilité, en ce que l'Esprit, en s'individualisant par le *jugement* ou la diremption de l'Esprit général, peut se fixer comme conscience particulière, opposée à la substance divine, et faire servir, en cet état, la Nature à ses fins individuelles. L'homme seul est capable de se roidir, de se révolter contre Dieu, et aussi de se réconcilier avec Dieu. Si c'est par l'homme que la Nature a fait défection, c'est par lui aussi qu'elle est sauvée. Les deux moments de la *procession* et du *retour*, que l'entendement sépare historiquement et exprime sous les termes psychologiques de *déchéance* et de *réhabilitation*, forment l'histoire divine éternelle qui se reproduit en chaque individu. Chaque homme tombe dans le péché, comme *Adam*, meurt et ressuscite comme le Christ, s'élevant ainsi à l'éternelle félicité dans le ciel de la foi. Le propre de l'esprit religieux est de

se représenter sous forme historique et extérieure ce qui est l'essence de la conscience humaine.

Le Savant. — Cette théorie des religions, profonde, ingénieuse, comme tout ce qui est sorti de cette tête puissante, ne me semble pas à l'abri de toute critique.

Le Métaphysicien. — Ni à moi non plus. Mais n'anticipons pas sur l'examen du système. Le Christianisme, en tant que religion parfaite, est le passage de la religion à la philosophie; c'est en lui que la conscience religieuse se transforme dans la conscience philosophique (1). La philosophie est à la fois le commencement et la négation de la religion. Le sentiment de cette union mystique de l'esprit individuel avec l'Esprit absolu, laquelle a pour symbole la *communion*, devient philosophie en passant par la pure lumière de la pensée. L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion; c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu, l'*explication* de Dieu. Seulement, dans la philosophie, le même contenu se présente sous la forme de la pensée spéculative. La philosophie est le troisième terme du dernier procès de la dialectique, par suite l'unité des deux termes antérieurs, l'art et la religion. Grâce à elle, l'Esprit est maintenant *pour soi* ce qu'il est en soi ou virtuellement; il s'est reconnu lui-même pour l'Absolu, et s'est ainsi identifié avec Dieu. L'*Absolu est l'Esprit*, telle est la plus haute définition de Dieu. La fin de toute dialectique, la fin de la vie universelle est de donner à l'Esprit la conscience de lui-même, et de donner à l'esprit humain la conviction qu'il est *un* avec Dieu. L'Esprit, qui avait paru être un résultat, est maintenant reconnu pour l'absolument *Premier*, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même; il est le principe latent de la

(1) *Encyclopédie*, §§ 572-577.

Nature, qui se constitue et se développe par une dialectique immanente. La matière n'est rien en soi ; elle n'a sa vérité que dans l'Esprit. La philosophie est la reproduction par la pensée *consciente* et libre de cette vie universelle à laquelle préside une pensée aveugle et sans conscience. C'est donc le plus haut degré du développement de l'Idée.

Le Savant. — La dialectique s'arrête sans doute à ce sommet.

Le Métaphysicien. — Oui, en ce sens qu'au delà de la philosophie il n'y a plus rien. Mais la philosophie elle-même a son histoire, comme la Nature, comme l'art, comme le droit, comme la religion, comme toute chose vivante. Cette histoire, de même que toutes les autres, n'est pas la simple succession dans le temps des manifestations de la pensée, mais un tout organique qui se développe d'après des lois nécessaires. Les systèmes s'y engendrent par le même mouvement dialectique qui entraîne toutes choses dans la vie universelle. Dans le développement historique, c'est toujours le même contenu réel; la même vérité qui s'est produite sous des formes diverses ; et la dernière philosophie n'est réellement que la dernière expression, la forme la plus vraie, la plus complète de ce contenu. L'histoire de la philosophie nous montre une seule et même philosophie à différents degrés de développement, et dans les divers principes sur lesquels reposent les systèmes, autant de parties dans un seul et même tout. L'ouvrier de ce travail de quelques milliers d'années est le même Esprit vivant que sa nature pensante porte à se donner la conscience de ce qu'il est. La philosophie qui est la dernière dans le temps, est le résultat de toutes les philosophies antérieures, et doit par conséquent renfermer les principes de toutes : elle est la

philosophie la plus vraie, en ce sens qu'elle est le système le plus développé, le plus riche, le plus concret. Le fond réel des diverses philosophies qui se succèdent est éternellement jeune; les formes seules vieillissent et périssent. Ce que nous sommes, nous le sommes par l'histoire. La science acquise à un moment donné n'est pas tout entière l'ouvrage du présent; c'est surtout un héritage, fruit des travaux des anciennes générations. De même que les arts utiles, les institutions et les usages de la vie sociale sont le résultat des inventions et des nécessités du passé, de même ce que nous pensons dans la science, dans la philosophie surtout, nous le devons à la tradition qui, à travers les âges, forme une chaîne sacrée, et nous transmet ce qu'ont produit les générations éteintes. Cet héritage constitue l'âme de la génération nouvelle, sa substance morale, ses préjugés, ses croyances. Et en même temps que cette succession est acceptée, elle est enrichie et transformée; chaque progrès, en ajoutant à la connaissance acquise, a sur elle un effet rétroactif, qui la transforme en même temps qu'il la développe davantage. Enfin l'histoire de la philosophie n'est pas une suite d'aventures de chevaliers errants, qui se battent au hasard pour une beauté qu'ils n'ont pas vue, et qui ne laissent d'autres traces après eux que le plaisant récit de leurs inutiles exploits. Dans tous les mouvements de l'Esprit, il y a nécessairement un lien et de l'unité; la philosophie est identique avec son histoire (1).

Le Savant. — Voilà ce que je n'ai jamais bien compris, malgré les éloquentes leçons de l'éclectisme resté fidèle en cela à la philosophie de ses maîtres allemands. Identifier la science avec son histoire, n'est-ce pas confondre l'idéal avec la réalité?

(1) *Histoire de la philosophie*, Introduction.

Le Métaphysicien. — Pas précisément. Quoi qu'on ait pu dire, Hegel n'a jamais fait cette confusion. Personne ne comprend mieux que lui que la réalité ne peut être adéquate à l'idéal, que l'histoire, quel qu'en soit l'objet, Nature, art, droit, science, religion, philosophie, ne peut être l'expression pure et parfaite de l'Idée à laquelle elle se rapporte. S'il reconnaît des lacunes, des défectuosités, des accidents de toute sorte dans l'histoire de la Nature elle-même où tout semble marqué du sceau de la nécessité, il n'a garde de méconnaître, à plus forte raison, ces mêmes accidents dans l'histoire de la science, de la philosophie et de tout ce qui concerne le développement de l'Esprit. Seulement, vous le savez, l'histoire a pour Hegel, pour Schelling, pour tous les philosophes de l'*Identité*, un tout autre sens, une tout autre importance que pour l'école idéaliste proprement dite. L'Idée sous toutes ses formes, Nature, art, religion, droit, science, philosophie, n'est pas une chose abstraite, immuable, immobile, en dehors du temps, de l'espace et de toutes les conditions de la réalité, telle enfin que nous la montre la pure Logique. Elle se développe, se réalise, s'individualise, s'incarne et se personnifie; c'est son moment historique, c'est-à-dire *réel*. Admirez ici la précision et la fécondité des formules de la logique hégélienne. Vous rappelez-vous la catégorie de l'essence comprenant le procès de l'essence, du phénomène et de la réalité?

Le Savant. — Certainement.

Le Métaphysicien. — Eh bien! cette formule trouve son application la plus heureuse dans la définition de l'histoire. L'histoire, c'est la réalité, en tant qu'identité de l'essence et du phénomène. Il va sans dire qu'il s'agit ici de l'histoire philosophiquement traitée, et non de cette histoire purement

extérieure, simple recueil de phénomènes, d'incidents, de faits inintelligibles qui ne s'adressent qu'à l'imagination. C'est en ce sens qu'il n'y a de vérité que dans l'histoire. Pour Hegel et la philosophie de l'*Identité*, rien n'*est*, tout *devient*, non pas seulement pour l'esprit humain qui ne saisit que les manifestations de la vérité, mais pour la vérité elle-même, pour la substance des choses, pour l'Absolu, pour l'Idée qui n'a de réalité que dans le devenir.

Le Savant. — Je comprends maintenant la théorie historique de notre philosophe.

Le Métaphysicien. — Résumons en quelques mots l'histoire de la philosophie, telle que l'expose Hegel. La philosophie est la plus haute expression du caractère général d'une nation et d'une époque; elle ne commence que là où la réflexion arrive à la conscience nette et distincte de l'Absolu, où l'esprit individuel conçoit son propre être comme Être universel, sans se confondre avec lui. Tant que la pensée en reste au sentiment de l'identité sans distinction, elle n'est encore que religion; c'est le caractère de la philosophie dite orientale. Ainsi entendue, la philosophie ne commence réellement qu'en Grèce. Son histoire se divise en trois grandes périodes : la philosophie grecque, la philosophie scolastique, la philosophie moderne. Mais, au fond, ces trois périodes se réduisent à deux : la philosophie grecque, et la philosophie moderne ou *germanique* (Hegel comprend sous ce mot tout ce qui ne rentre pas dans le monde gréco-latin), entre lesquelles s'étend une époque de transition où la pensée aspire déjà à la liberté, sans la posséder pleinement.

Le Savant. — Il semble qu'ici la dialectique se trouve en défaut. Que devient la loi du procès, l'éternelle et universelle triade?

Le Métaphysicien. — Hegel ne l'a point oubliée. Cette triade existe véritablement, et c'est la période orientale qui en forme le premier moment. Si la pensée de l'Orient ne mérite pas encore le nom de philosophie, elle n'en possède que mieux le caractère propre à ce premier moment : c'est la pensée vague et implicite, la conscience humble et confuse de l'infini et du fini. La période grecque est la pensée précise et explicite, la conscience distincte et orgueilleuse du fini. La période moderne est la pensée explicite et complète à la fois, la conscience sublime et modeste de l'identité de l'infini et du fini. Thèse, antithèse et synthèse, partout et toujours la même formule. Et vous voyez combien l'application en est naturelle.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Cette formule reparaît dans toutes les divisions et subdivisions de l'histoire de la philosophie. Vous connaissez les trois périodes distinctes de la philosophie grecque, période antésocratique, période socratique, période alexandrine. Dans la première, l'idée apparaît comme un tout dont Aristote unit et organise les éléments en corps de science. Dans la seconde, l'idée se développe sous des formes opposées, se divise en systèmes exclusifs, fondés sur des principes particuliers; chaque face de l'idée y est posée comme le tout. Dans la troisième période enfin, s'opère la conciliation de ces oppositions : l'idée revient à sa totalité absolue (1). Chaque période s'engendre de celle qui la précède dans le temps, le dernier moment de l'une servant de point de départ et de principe au premier moment de l'autre. C'est ainsi que la philosophie moderne part du principe auquel

(1) *Histoire de la philosophie*, t. I.

est parvenue la philosophie ancienne, dans son moment alexandrin. Ce principe est la conscience de l'identité de l'infini et du fini, de l'être individuel et de l'Être universel. Ce qui lui a manqué pour être complet, ce que lui donnera la philosophie moderne, par l'inspiration de la conscience chrétienne, c'est le sentiment de la liberté et de la personnalité individuelle, sentiment qui manque aussi au spinosisme. La nouvelle philosophie, préparée par Platon, Aristote, Plotin, Bruno, Malebranche, Spinosa, Leibnitz et toutes les grandes doctrines du passé, créée par Schelling, organisée et formulée par Hegel qui se fait ainsi sa place dans l'histoire, n'est autre chose que le christianisme élevé, comme dit M. Cousin, du demi-jour du symbole à la pure lumière de la science. Là s'arrête la dialectique, après avoir épuisé le cycle des catégories de la pensée et des procès de la logique.

Le Savant. — Il était temps. Je commençais à perdre haleine et patience.

Le Métaphysicien. — Voilà l'idéalisme de la nouvelle philosophie. C'est peut-être l'œuvre la plus laborieuse et la plus systématique qui ait jamais paru dans l'histoire de la métaphysique, même en comptant les systèmes de Proclus et de Spinosa. On ne peut nier que cet idéalisme ne soit nouveau à beaucoup d'égards, plus profond, plus large, plus riche de science que toutes les doctrines de même nom qui l'ont précédé.

Le Savant. — C'est ce que j'ai cru apercevoir à travers l'obscurité et la hardiesse paradoxale des formules.

Le Métaphysicien. — D'abord cette philosophie répond aux difficultés élevées par l'école critique contre l'ancienne métaphysique, en dissipant la fantasmagorie ontologique de l'opposition des *phénomènes* et des *noumènes*. Elle a compris que ce n'est pas la représentation, l'image, le *phéno-*

mène, mais l'*idée* proprement dite, le *noumène* qui fait le véritable objet de la science; que toute science, même expérimentale, n'est science qu'à cette condition; que les savants, sous ce rapport, ne procèdent point autrement que les philosophes et les métaphysiciens. L'ancienne logique affirmait que l'idée est la représentation plus ou moins exacte de la réalité, et l'esprit un miroir plus ou moins fidèle de la vérité. Cette doctrine faisait beau jeu au scepticisme. Car comment s'assurer que l'image est exacte, et le miroir fidèle, à moins de connaître directement la vérité. Même dans l'hypothèse empirique de la table rase, une telle prétention est impossible à soutenir. L'esprit, quelque vide, quelque passif qu'on le suppose, modifie nécessairement la réalité dont il reproduit l'image. Mais que sera-ce donc, s'il est actif et pourvu de facultés originales, de principes, de concepts *a priori*, au moyen desquels il *forme* réellement cette connaissance des choses que l'école sensualiste définit une simple impression de la réalité. C'est ce que Kant a démontré par l'analyse. Seulement, comme il maintient l'ancienne définition de la vérité, telle que la donne la logique ordinaire, il en conclut avec d'autant plus de force l'impuissance radicale de l'intelligence humaine à résoudre le problème ontologique. Comment en effet prétendrait-elle à percevoir les choses telles qu'elles sont, quand elle est, non pas un simple *récipient* qui recueille ces choses, mais un vrai *moule* où elles viennent prendre une forme intelligible? Platon, Plotin, Malebranche, Spinosa, toutes les écoles idéalistes avaient compris de tout temps que la vérité réside dans l'*idée*, et non dans la réalité comme le veulent les écoles empiriques. Mais ils avaient tous plus ou moins réalisé une abstraction, en faisant de cette idée un être à part, en dehors des choses et de

l'esprit tout à la fois. Kant la fait rentrer dans l'esprit, dont elle n'est plus qu'une simple forme, condition nécessaire de toute représentation et de toute notion de la réalité, reléguant les choses elles-mêmes, les *noumènes*, dans une sphère inaccessible à l'intelligence. Ce scepticisme, également redoutable pour le dogmatisme sensualiste et pour le dogmatisme idéaliste, ne pouvait être vaincu que par une nouvelle logique et une autre définition de la vérité. Tout en acceptant les données de l'analyse kantienne, il fallait pouvoir en rejeter les conclusions. Pour cela, il était nécessaire de montrer que c'est la réalité qui est la représentation de l'idée, que c'est la Nature qui est le miroir de l'Esprit; que la vérité, ce mystérieux *noumène* cherché si loin et si vainement par le vieux dogmatisme, reconnu inaccessible par Kant et la philosophie critique, est dans l'idée et dans l'esprit; que toutes choses, dans le domaine de la réalité, ne sont vraies qu'autant qu'elles sont intelligibles, c'est-à-dire pensées; que l'ontologie se réduit au fond à la logique, et que le dogmatisme n'a été impuissant jusqu'à Kant que pour avoir mal posé le problème, méconnu le vrai sens du mot vérité, et cherché hors de l'esprit ce qui est et ne peut être que dans l'esprit. Oui, c'est la pensée qui fait la vérité des choses et des êtres; ce qui ne veut pas dire qu'ils n'existent que par la pensée et dans la pensée. La nouvelle philosophie laisse cet idéalisme absurde à Berkeley et à Fichte. Mais, si les choses et les êtres subsistent par eux-mêmes, ils ne sont *intelligibles* et *vrais* que par la pensée. Ces concepts *a priori*, ces *formes* de la sensibilité et de l'entendement, ces principes de la raison, que Kant destitue de toute portée objective, sont les vrais, les seuls *noumènes* de la science et de la philosophie. La distinction du *phénomène* et du *noumène* n'a pas d'autre sens. Il ne s'agit

pas d'exprimer par là le *dessus* et le *dessous*, l'extérieur et l'intérieur, la surface et le fond, l'apparence et l'être des choses. Pures et vaines métaphores que tout cela! Le phénomène est la représentation de la réalité dans notre sensibilité et notre imagination, représentation purement subjective et sans rapport avec la nature même des choses. Il est la condition de la science, puisque la pensée n'atteint les choses que par cet intermédiaire; mais il n'en est pas l'objet. Le véritable objet de la science, c'est le *noumène*, c'est-à-dire la chose *pensée*, ramenée aux formes de l'entendement et aux principes de la raison. Tant que les *phénomènes* ne sont point tombés sous les catégories de la pensée, tant qu'ils n'ont point été réduits en lois, en classes, en principes, en rapports fixes constituant un ordre rationnel, ils ne sont que la matière de la science; ils n'en forment pas l'objet. La science, toute science est un système d'idées, nullement une association d'images. Je crois l'avoir surabondamment prouvé dans la critique de l'intelligence; la vraie distinction du *phénomène* et du *noumène*, du *subjectif* et de l'*objectif* se ramène à la distinction du sensible et de l'intelligible, de l'image et de l'idée, de la sensation et de la pensée. Vérité, pensée, science, c'est tout un; dans la pensée réside toute science et toute vérité. C'est ce principe que la nouvelle philosophie a mis en pleine lumière. Par là elle a coupé court tout à la fois aux vaines spéculations de la vieille ontologie et aux objections de Kant; elle a fondé la métaphysique sur cette même critique qui semblait devoir en être le tombeau.

Le Savant. — Je vois en effet qu'en dépouillant la pensée allemande de ses formules obscures ou paradoxales, on y retrouve une vérité positive, déjà constatée par votre analyse de l'intelligence.

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas la seule. Vous êtes-vous aperçu que la nouvelle philosophie tient grand compte de l'expérience et de la réalité? Les écoles idéalistes, depuis Platon jusqu'à Spinosa, procédaient autant que possible *a priori* dans leurs explications. Ils construisaient, ils imaginaient d'abord la réalité, sauf à plier ensuite les faits à leurs hypothèses, supprimant les uns, dénaturant les autres, faisant surtout ressortir ceux qui se prêtaient à leurs théories. L'idéalisme de Schelling, de Hegel surtout, n'a point ce caractère chimérique; il n'induit ni ne déduit la réalité de données métaphysiques abstraites; encore moins la crée-t-il d'imagination. Il la prend telle que la lui livre la science positive, et fait seulement servir la dialectique à l'*expliquer*. Expliquer la Nature, expliquer l'histoire, sans rien supposer, sans ajouter aux révélations de l'expérience ni en retrancher, tel est l'objet de la métaphysique pour cette école. Au fond, quoi qu'elle en dise, elle a beaucoup moins d'ambition que les écoles qui l'ont précédée. Il ne faut pas trop la prendre au mot quand elle parle de créer la Nature et l'Histoire, de construire le monde de la réalité. Elle n'entend par là rien de semblable aux hypothèses ou aux déductions logiques de l'idéalisme platonicien, cartésien ou spinosiste. L'ancienne métaphysique usurpait le rôle des sciences positives, en se proposant, non pas d'expliquer seulement, mais de faire la science. Voilà pourquoi il est si difficile à l'historien de lui assigner son objet, son domaine propre. On la trouve mêlée à toutes les sciences physiques et morales, qu'elle fausse et corrompt plutôt qu'elle ne les dirige et les féconde. C'est même là une des causes principales de son impopularité depuis deux siècles. Beaucoup d'esprits, qui ne se rendent pas compte de son objet, la repoussent comme

malfaisante ou comme inutile : malfaisante, si elle prétend coopérer directement à l'œuvre de la science ; inutile, si elle se tient en dehors et travaille avec ses propres éléments. La nouvelle philosophie a compris le véritable objet de la métaphysique, et fixé les rapports de cette science avec toutes les autres. L'œuvre de la métaphysique est d'expliquer la science faite, et non de la faire ; Schelling et Hegel le proclament sans cesse et partout. Leur *idéalisme* (le mot ne doit pas nous faire illusion) est beaucoup plus de son siècle qu'il n'en a l'air, siècle essentiellement positif et réaliste. La Nature et l'histoire étant données par la science et l'érudition, il ne s'agit plus, pour Schelling et pour Hegel, que de les expliquer par les lois de la pensée et de la dialectique. C'est ce qu'ils appellent, dans leur langage ambitieux, *repenser*, *reconstruire*, *recréer* la réalité. Le physicien, le naturaliste, l'historien perçoivent, décrivent, classent la Nature ou l'Histoire ; le philosophe, le métaphysicien la *pense*. C'est toujours la même Nature, la même Humanité, la même matière, la même réalité pour les uns comme pour les autres ; mais cette réalité est vue sous des aspects divers, ici aux clartés de l'imagination et de l'entendement, là à la lumière supérieure de la raison. Voir des idées sous les réalités que révèle la science positive, reconnaître la nécessité sous la contingence, la raison sous l'expérience, la logique dans l'histoire de la Nature et de l'Humanité, enfin ramener aux lois de la pensée tout ce qui y est véritablement réductible, telle est la vraie explication des choses, la seule métaphysique possible. La nouvelle philosophie ne la comprend pas autrement. Sans doute, quand l'expérience résiste à la logique, que la réalité ne manifeste pas l'idée imposée par la dialectique, ou en manifeste une toute contraire à cette idée,

il arrive à Hegel de la prendre en pitié et de la déclarer indigne d'occuper la pensée du philosophe. Cela est un tort sans doute; le philosophe ferait mieux de se défier de la dialectique que de la réalité. Mais, remarquez-le bien, si l'orgueilleuse ivresse de la logique entraîne parfois Hegel à mépriser la réalité, il ne s'avise jamais de la nier ou de la dénaturer, comme faisaient les anciennes écoles idéalistes. Il ne craint pas de dire, à l'exemple d'Aristote du reste, que la Nature et l'Histoire ont leurs erreurs, leurs défaillances, leurs lacunes devant l'Idéal de la raison et de la logique; mais, sur aucune partie de la réalité, il ne récuse le témoignage de l'expérience. Vous avez vu combien il est explicite sur ce point.

Le Savant. — Ses explications ne laissent aucun doute à cet égard.

Le Métaphysicien. — Voilà pour la méthode. Si nous entrons dans le système, nous y trouvons un principe propre à la nouvelle philosophie, qui me semble d'une profonde vérité, bien qu'il ait attiré sur cette école l'accusation banale de panthéisme. Je veux parler du principe de l'Identité. Assurément le sentiment de l'Infini, de l'Universel, de l'Absolu, de la vérité rationnelle proprement dite ne se rencontre pas pour la première fois dans la philosophie de Schelling et de Hegel. Il est déjà, sous une forme plus ou moins obscurcie par l'imagination, au fond des religions de l'Orient. Il apparaît, sous une forme plus nette, plus précise, plus vraie, dans toutes les grandes doctrines idéalistes de la philosophie; Platon, Plotin, Descartes, Malebranche, Fénelon, et surtout Spinosa l'ont exprimé avec une clarté et une énergie qui ne laissent rien à désirer. Vous n'avez point oublié les magnifiques enseignements de la *République*, les pro-

fondes spéculations des *Ennéades*, les démonstrations du *Discours de la méthode* et des *Méditations*, les fortes paroles du *Traité de l'existence de Dieu*, les belles théories de la *Recherche de la vérité* et des *Entretiens métaphysiques*, enfin le système entier de l'*Éthique*, qui n'est qu'une déduction perpétuelle de la définition de la *Substance*. Mais les religions et les philosophies antérieures faussent plus ou moins la vérité théologique, en la soumettant, les unes aux lois de l'imagination, les autres aux lois de l'entendement proprement dit. Les théologiens représentent et personnifient l'Infini ; c'est le détruire dans son essence même. Les philosophes ne tombent pas dans le même genre d'erreur ; mais l'horreur des représentations anthropomorphiques et des superstitions idolâtriques les rejette dans l'excès contraire, dans la conception abstraite et vide d'un Infini solitaire et inaccessible, sans rapport intelligible avec le fini. Ce qui fait que les uns sont conduits à réduire le monde à une vaine apparence, les autres à s'arrêter au dualisme. Double absurdité dont le sens commun et la critique ont fait de tout temps justice. Mais comme ni le sens commun ni la critique n'indiquaient la solution de la difficulté, les mêmes erreurs et les mêmes contradictions reparaissaient sans cesse sous d'autres formes sur la scène philosophique. En effet, tant que l'Infini, l'Universel, l'Absolu, Dieu était posé comme un terme substantiellement distinct du fini, du relatif, de l'individuel, du monde, le rapport des deux termes devenait inexplicable, et formait une antithèse dont la synthèse était absolument impossible. C'est de ce système que sont sorties les deux doctrines également absurdes de l'*acomisme* et du *dualisme*. La philosophie était condamnée à se heurter contre l'un ou l'autre écueil, jusqu'à ce qu'elle eût compris la dis-

tinction des vérités de l'entendement et des vérités de la raison, et qu'elle eût sondé la vraie nature de l'Infini, de l'Universel, de l'Absolu, de Dieu en un mot. Malebranche et Spinosa sont les philosophes qui ont le plus approché de la solution. Malheureusement Malebranche fut arrêté à moitié chemin par la théologie orthodoxe. Et Spinosa, s'enfermant tout d'abord dans la catégorie de la substance, qui n'est encore que l'Absolu à l'état abstrait, se mit dans l'impossibilité de rendre compte des forces vives de la Nature et des forces libres de l'Esprit. Donc, sauf un sentiment vague et fugitif, qui jaillit parfois de la raison naturelle, comme l'éclair de la nue, sans laisser de trace dans la science, jusqu'à la philosophie de l'identité, la théologie n'a point saisi le vrai Dieu : elle n'a réellement possédé qu'une abstraction ; abstraction pure et vide pour les théologiens rationalistes comme Platon, Descartes et Spinosa ; abstraction personnifiée pour les théologiens mystiques et empiristes. Un Dieu abstrait, ou un Dieu concret à la manière des choses sensibles et humaines, c'est-à-dire un néant ou une idole, voilà l'alternative de l'ancienne théologie.

Le Savant. — Cela n'est que trop vrai. L'idéalisme et l'anthropomorphisme se renvoient la réplique depuis je ne sais combien de siècles, sans pouvoir ni s'entendre ni se fermer la bouche. Le dialogue a commencé avec la théologie, et semble ne devoir finir qu'avec elle.

Le Métaphysicien. — La question était en effet insoluble dans ces termes. Mais la nouvelle philosophie est venue mettre fin à cette antithèse par une synthèse nécessaire, au nom d'une logique supérieure à celle de l'entendement. Elle a montré que le principe de contradiction, *criterium* universel et infaillible de celle-ci, n'est point applicable à celle-là.

Elle a fait voir que le rapport du fini à l'infini, de l'individuel à l'universel, du relatif à l'absolu, du monde à Dieu ne peut-être en aucune façon assimilé au rapport que soutiennent entre eux les êtres finis et individuels. Elle a fait sentir que les mêmes termes n'ont pas le même sens, selon qu'on les applique aux objets de l'entendement ou aux objets de la raison ; que, par exemple, en ce qui concerne le rapport de l'infini et du fini, de Dieu et du monde, la distinction n'exclut par l'unité, ni la différence l'identité. La théologie de l'entendement ne peut comprendre cela ; elle se croit bien forte contre le panthéisme, en lui opposant sans cesse le principe de contradiction. N'ayant pas d'autre criterium, elle conclut perpétuellement de la distinction à la séparation absolue, ou bien de l'union à l'absorption complète. C'est ainsi qu'en opposant le fini à l'infini, l'individuel à l'universel, le multiple à l'un, le monde à Dieu, elle ne peut s'expliquer comment l'infini devient fini, l'universel individuel, l'un multiple, comment Dieu devient le monde. Comme elle ramène tout rapport de compréhension au rapport du tout à la partie, elle ne se figure pas l'univers autrement qu'une collection d'individus. Comme elle ne voit dans tous les individus que des substances distinctes, elle ne peut comprendre comment une substance réagit sur une autre dont elle subit l'action ; comment, par exemple, l'âme réagit sur le corps, si celui-ci est la cause, ou comment le corps réagit sur l'âme, dans l'hypothèse contraire. Enfin, comme entre les objets de l'entendement tout se réduit aux deux rapports d'absolue distinction ou d'absolue identité, elle ne comprend pas que tout puisse être distinct et identique en même temps, au sein de la vie universelle.

Le Savant. — Convenez que cela n'est pas facile à comprendre.

Le Métaphysicien. — Pour l'imagination et l'entendement, mais non pour la raison. Où l'entendement ne voit qu'absurdité, opposition, mystère, la raison reconnaît l'invincible nécessité, la divine harmonie, la suprême lumière. L'entendement ne comprend pas que le fini et l'infini, le relatif et l'absolu, l'individuel et l'universel, le monde et Dieu soient substantiellement identiques sans se confondre. La raison l'affirme comme une vérité nécessaire. L'entendement, qui ne procède que par analyse, distinction, opposition, définition, pose Dieu d'une part, et le monde de l'autre, alors même qu'il fait du monde une création libre de Dieu. La raison, qui procède au contraire par synthèse, conçoit le vrai Dieu, le Dieu vivant comme l'identité de l'infini et du fini, de l'universel et de l'individuel, de l'être et du devenir, de l'idée et de la réalité. Voilà ce que la nouvelle philosophie a mis en pleine lumière. D'autres en avaient eu le pressentiment ; elle seule en a trouvé la formule et la démonstration logique. Elle seule a nettement vu que la raison a précisément pour fonction, dans toutes les catégories de la pensée, de résoudre en synthèses les inévitables antithèses de l'entendement. Voilà le côté profond et vrai de la dialectique de Schelling et de Hegel. Lors même qu'on n'accepterait pas toutes les affirmations, toutes les conclusions de cette dialectique, il est difficile de lui contester ce mérite supérieur, pour peu qu'on ait quelque intelligence des spéculations métaphysiques. Je sais bien que les esprits légers ou les esprits bornés, qui se laissent abuser par les mots et les apparences, ne verront là que de la sophistique. Mais la nouvelle philosophie peut se passer de leur approbation. La

métaphysique, et surtout la métaphysique allemande, n'a pas l'espoir de plaire à tout le monde, même à ceux qui ne veulent point se donner la peine de la comprendre. Que diriez-vous de gens qui voudraient aborder sans préparation les parties les plus difficiles de vos sciences?

Le Savant. — On ne s'avise guère de pareilles prétentions chez nous.

Le Métaphysicien. — Et l'on a bien raison. On est moins raisonnable en métaphysique. Chacun s'y croit juge compétent; on y veut trouver une clarté populaire, et tout ce qui n'y brille pas de la lumière du sens commun y est condamné comme mystère ou absurdité. On oublie que la clarté des faibles n'est pas toujours celle des forts, que la lumière de l'imagination et de l'entendement n'est que ténèbres devant celle de la raison.

Le Savant. — Ceci est entendu.

Le Métaphysicien. — Enfin je trouve à la nouvelle philosophie un mérite propre, plus sensible encore que les précédents; c'est d'être *positive*, dans le bon sens du mot, c'est-à-dire féconde en applications aux sciences de toute espèce, mécanique, astronomie, physique, chimie, histoire naturelle, histoire proprement dite, psychologie, esthétique, morale et législation. Elle débute sans doute, à l'exemple des philosophies antérieures, par des spéculations abstraites et logiques; mais elle ne s'y enferme point. Elle en fait seulement le point de départ d'un système dont l'objet propre est l'explication de la réalité, Nature et Esprit. En vertu de son principe de l'identité, elle rattache la philosophie naturelle et la philosophie morale à la logique, comme elle ramène la Nature et l'Esprit à l'Absolu. On n'avait pas idée d'une philosophie en relation aussi intime, aussi nécessaire avec toutes

les sciences de la réalité. Jusque-là la métaphysique, vraie ou fausse, avait le défaut de ressembler plus ou moins à la vierge stérile de Bacon. Ne se nourrissant que d'abstractions, elle ne pouvait engendrer que des abstractions sans rapport avec l'expérience. La nouvelle école ne comprend pas ainsi la philosophie. Comme elle lui assigne pour fonction d'expliquer et non d'imaginer la réalité, elle prend sa matière dans les sciences positives. La dialectique transcendante de Schelling ou philosophie de l'Absolu, la logique de Hegel ou philosophie de l'Idée, ne sont, à vrai dire, qu'une introduction. Le système proprement dit réside dans la série des applications des formules logiques ou métaphysiques à la philosophie naturelle et à l'histoire. En cela, la nouvelle philosophie est bien l'expression fidèle du XIXe siècle, ainsi que je l'ai déjà fait voir. C'est elle qui a créé les véritables sciences de ce siècle, la philosophie de la Nature, la philosophie de l'Histoire, la philosophie de l'art, la philosophie des religions, toutes ces sciences, en un mot, qui cherchent l'idée dans la réalité, la raison dans l'expérience, la logique dans l'histoire. Or, sauf Aristote dont le génie tout à la fois spéculatif et positif avait conçu et réalisé l'alliance de la métaphysique et des sciences autant que le permettait l'état des sciences naturelles et historiques, les écoles du passé ont établi et maintenu plus ou moins le divorce; elles ont traité la métaphysique comme une science indépendante et abstraite, qui trouve en elle-même sa substance aussi bien que sa forme et sa méthode. C'était priver tout à la fois la métaphysique de sa base, et les sciences de leur couronne. L'unité de la science n'a été réellement comprise et pratiquée que par la philosophie de l'*unité*.

Le Savant. — Voilà de grands mérites, qui suffiront tou-

jours pour justifier la renommée et le succès de cette philosophie chez le peuple le plus savant et le plus penseur de l'Europe.

Le Métaphysicien. — Sans aucun doute. Ces mérites sont communs à Schelling et à Hegel. Schelling s'en contenterait peut-être. Mais Hegel a de tout autres prétentions. Indépendamment de ces grands principes et de ces vues fécondes, il a créé une méthode, une logique qui fait surtout l'originalité de sa philosophie, par rapport à celui de Schelling. Toute cette philosophie n'est que l'application perpétuelle de cette méthode et des formules de cette logique. C'est ce puissant effort de dialectique qu'il s'agit d'apprécier. Hegel nous impose sa logique, au nom de la raison, comme un système d'idées *a priori* rigoureusement enchaînées les unes aux autres, et soumises à la loi de la nécessité, absolument comme les déductions et les démonstrations de la logique ordinaire. Toute la différence est que cette nécessité s'applique dans un cas à de simples notions de l'entendement, et dans l'autre à des conceptions rationnelles. Or la question est précisément de savoir jusqu'à quel point est fondée cette prétention sur laquelle repose toute l'autorité de la logique hégélienne.

Le Savant. — En effet, toute logique dont les affirmations ne sont pas nécessaires, n'a aucune valeur démonstrative.

Le Métaphysicien. — La dialectique ordinaire conclut et déduit. Quel que soit le rapport dont il s'agisse, rapport du genre à l'espèce, du concret à l'abstrait, de l'effet à la cause, du moyen à la fin, elle ne fait jamais que tirer le contenu du contenant, le même du même. Elle procède par analyse et se fonde sur le principe de contradiction. De là la nécessité rationnelle de toutes ses opérations. La logique hégélienne

ne déduit, ni ne conclut; elle engendre et construit. Elle ne procède point du concret à l'abstrait, du composé au simple, du contenant au contenu, mais de l'abstrait au concret, du simple au composé, du contenu au contenant. C'est une œuvre perpétuelle de synthèse, non d'analyse, qui ne se fonde jamais sur le principe de contradiction. Avec un tel caractère, ses affirmations ont-elles, peuvent-elles avoir la même nécessité logique que les démonstrations de la logique analytique?

Le Savant. — Il ne le semble pas.

Le Métaphysicien. — Rappelez-vous la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques, la nécessité des premiers, en tant que jugements *a priori*, la contingence des seconds, en tant que jugements *a posteriori*. Si vous voulez appliquer cette distinction aux *procès* de la dialectique hégélienne, vous reconnaîtrez aisément qu'ils ne peuvent être ni *a priori*, ni nécessaires, par cela même qu'ils sont synthétiques. Hegel a beau dire qu'ils s'engendrent par un mouvement nécessaire de la pensée; il n'y a rien de moins évident que cette prétendue nécessité. Quand on procède par l'analyse, il est tout simple que le résultat de cette opération soit nécessaire, puisque alors on procède du même au même. Mais, du moment qu'on procède par synthèse, on va d'un terme connu à un terme nouveau qui n'est contenu ni explicitement ni implicitement dans le premier. Comment le procès serait-il nécessaire? Cela pourrait être, en vertu d'une certaine loi de la raison autre que ce principe de contradiction, s'il y avait réellement des jugements synthétiques *a priori*, ainsi que Kant l'a pensé. Mais nous avons vu, et Hegel a démontré tout le premier qu'il n'en est rien. Or, s'il n'y a que des jugements analytiques nécessaires et des juge-

ments synthétiques contingents, il s'ensuit que la dialectique essentiellement synthétique de Hegel est contingente. La conclusion est forcée.

Le Savant. — En effet. Mais s'il en est ainsi, comment Hegel a-t-il pu poser *a priori* tous les procès de sa dialectique et tous les termes de ces procès, en les enchaînant logiquement les uns aux autres, sans recourir à l'expérience? Comment surtout a-t-il pu trouver dans l'expérience, c'est-à-dire dans la Nature et dans l'Histoire, la confirmation de sa logique?

Le Métaphysicien. — L'explication de cette double opération est facile. Quand je dis que la dialectique hégélienne n'est pas nécessaire, je n'en conclus par pour cela qu'elle est purement arbitraire. Si j'ai bien compris comment opère notre philosophe dans ses constructions logiques, c'est en apparence seulement qu'il pose *a priori* les diverses formules de sa logique. En réalité sa dialectique n'engendre rien; elle ne fait que recomposer ce qu'elle a déjà décomposé par une opération naturelle de la pensée, dont elle ne parle pas, mais qui n'en est pas moins réelle. Au fond, le procédé de la dialectique hégélienne n'a rien de transcendant, rien qui excède les opérations de la dialectique ordinaire; c'est tout simplement une synthèse logique, laquelle a pour base une analyse faite d'avance. Mais cette analyse elle-même suppose une synthèse primitive, plus ou moins confuse. Or d'où peut venir cette synthèse, sinon de l'expérience, sans laquelle la pensée resterait éternellement vide et inactive. L'esprit pense tout d'abord sans ordre, sans mesure, sans système toutes les réalités que l'expérience lui révèle. Cette intuition spontanée produit une synthèse riche, mais confuse, que la science soumet ensuite à la double opération de l'analyse et de la

synthèse logique. Dans la logique ordinaire, on commence toujours par l'analyse. Hegel a l'air d'avoir inventé une logique nouvelle, parce qu'il débute par la synthèse. Mais soyez sûr que cette synthèse n'est possible, n'est régulière qu'autant qu'elle a été précédée d'une analyse réelle, exprimée ou non; autrement ce ne serait qu'un jeu de l'esprit. Tout ce que pose, tout ce qu'engendre la dialectique hégélienne, était déjà donné par la synthèse primitive, et par l'analyse qui en a fait d'abord sortir tous les termes et tous les procès qui figureront dans la dernière synthèse. Ce qui est donné *a priori*, ce qui est réellement posé sans antécédent et sans condition, c'est la synthèse confuse, mais complète de la réalité et de la vérité, du fini et de l'infini, de l'individu et de l'universel, du relatif et de l'absolu, du phénomène et de la substance, du *concret* en un mot, dans toute la variété de ses attributs. C'est de ce riche contenu que la logique abstrait successivement tous les éléments qui le composent, jusqu'à ce qu'elle arrive à ne lui laisser que l'être, terme suprême de l'abstraction. Puis, quand ce travail est fait, elle reprend le dernier terme de son analyse, et lui ajoutant successivement tout ce qu'elle avait retranché de l'objet concret de l'intuition primitive, elle parvient sans peine à recomposer la synthèse qui a servi de point de départ à sa double opération, en suivant exactement le même ordre dans sa synthèse que dans son analyse. Voilà ce que Hegel appelle une construction et une génération. Vous comprenez pourquoi sa dialectique n'est point arbitraire. En définitive, c'est l'expérience qui en a fait les frais.

Le Savant. — Je comprends cela.

Le Métaphysicien. — Et vous devez comprendre aussi pourquoi l'Histoire et la Nature, c'est-à-dire l'expérience, donnent raison à la logique hégélienne. C'est qu'au fond c'est l'expé-

rience qui parle par la bouche de cette logique, et qui lui souffle tous ses arrêts. Hegel, j'en ai déjà fait la remarque, est plus positif, plus partisan de l'expérience qu'il n'en a l'air. Si la plupart de ses formules s'appliquent à la réalité, c'est qu'elles en sortent, qu'il le sache ou l'ignore. La logique n'opère réellement que sur les données de l'expérience ; il le sait, et même il laisse parfois échapper son secret. Seulement, quand l'ivresse de la logique le gagne, quand l'orgueil de la spéculation l'exalte, il semble oublier son véritable point de départ. Hegel n'est pas un esprit d'inspiration et de création spontanée ; c'est un savant, un encyclopédiste, dans le sens le plus vrai et le plus profond du mot. En apparence, c'est la logique qui le mène à la science ; en réalité, c'est la science qui l'initie à la logique. Toute cette dialectique de la pensée pure, dont il fait grand étalage dans sa logique, il l'a préalablement constatée dans la science positive, dans la réalité, dans la Nature et dans l'Histoire ; toutes ces formules dont nous admirons la fécondité ne sont, à le bien prendre, que des généralisations des lois que l'expérience lui a révélées. En un mot, la logique hégélienne n'est qu'un résumé, sous forme d'introduction. C'est en ce sens que j'en accepte les formules principales, et que je lui reconnais une rare vertu d'application,

Le Savant. — Cette vertu n'est plus si admirable, du moment qu'elle est due à l'expérience.

Le Métaphysicien. — Elle n'en est que plus solide. Le génie a beau inspirer l'idéalisme ; il ne peut lui donner la science infuse, la divination certaine et précise des choses. C'est l'expérience seule qui donne la science. L'origine empirique de la logique hégélienne se trahit à chaque pas dans le cours de sa dialectique. Bien que Hegel nous annonce sa logique

comme l'expression de la pensée pure, abstraction faite de son sujet et de son objet, les termes *subjectifs*, les termes *objectifs* reparaissent à chaque instant. Les mots de *notion*, de *jugement*, de *raisonnement*, d'*entendement*, de *raison*, de *pensée*, sont évidemment empruntés au rapport de la pensée avec son sujet, de même que les mots de *mécanisme*, de *chimisme*, d'*organisme*, de vie, d'âme, proviennent du rapport de la pensée avec son objet. Je sais bien que Hegel ne fait pas de la pensée un acte, un être à part de son objet et de son sujet. Mais s'il prétend poser *a priori* les lois de la pensée, il se trompe encore. Les lois de sa Logique ne sont autres que les lois de la Nature et de l'Histoire ; et c'est parce qu'il a d'abord expérimenté celles-ci qu'il a pu ensuite poser celles-là. Quoi qu'il ait fait pour le cacher, sa logique est pleine de réminiscences de l'expérience.

Le Savant. — C'est ce qui m'avait déjà frappé dans l'exposition que vous en avez faite.

Le Métaphysicien. — Quoi qu'il en soit, il reste bien établi que la dialectique de Hegel n'est ni *a priori*, ni nécessaire, qu'elle n'est qu'une généralisation de l'expérience, que tous ces procès, toutes ces triades sont au fond des emprunts faits à l'observation, qu'enfin tout ce puissant et laborieux système de constructions logiques n'a d'autre autorité que l'expérience, d'autre fondement que la réalité. Ainsi considérée, la logique hégélienne n'est plus une invention originale, une véritable création ; c'est un simple résumé, sous forme logique, de la science et de l'histoire. Quand elle pose ses termes avec l'appareil d'une dialectique irrésistible, il faut savoir qu'elle ne peut invoquer cette nécessité qui est inhérente aux déductions de la logique ordinaire, fondée sur le principe de contradiction ; que par conséquent elle est absolu-

ment impuissante à rien démontrer. Hegel en convient. Il est vrai que de la logique de l'entendement et de l'analyse il en appelle à une autorité supérieure, à la logique de la raison et de la synthèse. Mais c'est abuser des mots. Pour la raison comme pour l'entendement, il n'y a de démonstration que par l'analyse. Du moment que la logique de Hegel procède par la synthèse, elle ne peut être que l'une de ces deux choses : ou une construction purement arbitraire, ou une simple généralisation de l'expérience. Dans le premier cas, elle ne peut avoir aucune espèce d'autorité; dans le second, elle n'a pas d'autorité démonstrative.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Vous en jugerez bien mieux encore, si vous entrez dans le détail de cette dialectique. Prenons, par exemple, le premier *procès*, celui qui se rapporte à la catégorie de l'être. La dialectique va de l'être au devenir, du devenir à l'existence, par un mouvement que Hegel trouve nécessaire. En quoi nécessaire? En vertu de quel principe fait-il sortir le devenir de l'être, et l'existence du devenir? Ce passage est si peu nécessaire de soi, que des écoles considérables y ont vu de tout temps un abîme infranchissable. Qu'elles aient eu tort de s'arrêter à l'être pur, à un Dieu abstrait, à une unité immobile dont la nature répugne à tout mouvement et à toute création, nous n'avons pas de peine à le croire. Quand on part d'une abstraction, on ne peut arriver à la réalité. Le plus simple et le plus sûr, en métaphysique, c'est de partir de la réalité, c'est d'affirmer tout d'abord le Dieu vivant, l'Être concret qui comprend la vie universelle dans son sein. Hegel ne faisant, quoi qu'il en dise, qu'une opération logique, n'a le droit de passer de l'être au devenir, et du devenir à l'existence, qu'autant que

l'expérience le lui donne. La synthèse qu'il construit n'est possible que parce qu'elle se fonde sur une synthèse primitive, sur une pensée concrète, nourrie de réalités.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de tous les procès dont se compose la logique hégélienne, et de tous les termes que comprend chacun de ces procès. Dans le second *procès*, qui se rapporte à la catégorie de l'essence, la dialectique va de l'essence proprement dite au phénomène, et du phénomène à la réalité. Dans le troisième, qui se rapporte à la catégorie de la notion, elle va de la notion au jugement, du jugement au raisonnement. Dans un autre procès, relatif à la catégorie de l'absolu, elle va du mécanisme au chimisme, du chimisme au rapport téléologique ou à l'organisme proprement dit. Croyez-vous à la nécessité de ce mouvement? De quel droit Hegel procède-t-il d'un terme à l'autre? Est-ce qu'un terme contient réellement l'autre, de manière à pouvoir en être déduit? Nullement. Il n'y a aucune nécessité logique à faire sortir le phénomène et la réalité de l'essence, le jugement de la notion, le raisonnement du jugement, le chimisme du mécanisme, l'organisme du chimisme. C'est l'expérience seule qui nous apprend cette procession et cette synthèse. Sans elle, la logique serait arrêtée à chaque pas, ou plutôt ne pourrait pas faire le premier pas. Car la logique ne peut procéder que par l'analyse et à l'aide du principe de contradiction. Si elle a l'air ici de marcher sûrement et sans trop d'embarras dans la voie de la synthèse, c'est que d'avance le chemin lui a été tracé par l'expérience.

Le Savant. — Évidemment.

Le Métaphysicien. — Si Hegel nous donnait sa logique

pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour l'expression abstraite d'une pensée concrète, que l'analyse a d'abord décomposée avant de la recomposer, il perdrait peut-être en apparence d'originalité et de profondeur, mais il gagnerait sûrement en clarté. Ce serait d'ailleurs un travail qui aurait encore son importance, comme simple opération logique. Malheureusement Hegel paraît dupe de ses formules. Il a des illusions de dialectique comme d'autres ont des illusions d'imagination; il croit à la nécessité de chaque *procès* et de chaque terme, dans le système si compliqué de ses constructions logiques; il affirme *a priori* tout ce système, pour l'imposer ensuite tyranniquement aux sciences de la Nature et de l'Histoire. Abusant perpétuellement d'une équivoque qui lui permet de confondre la métaphysique avec la logique, il se sert indifféremment de termes empruntés à l'une et à l'autre science, ce qui répand sur toute son œuvre une obscurité parfois impénétrable. La dialectique hégélienne est une trame laborieusement et subtilement ourdie de fils qui, malgré l'art de l'ouvrier, semblent faire souvent disparate. Nous n'aimons pas, nous autres Français habitués à la précision du langage, qu'on mêle sans cesse les êtres et les idées, les notions et les choses, dans une œuvre de synthèse logique.

Le Savant. — Cela est fait pour désorienter à chaque pas le lecteur le plus attentif.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien. Mais passons sur les imperfections de langage; substituons partout les termes logiques aux termes métaphysiques. Y verrons-nous plus clair?

Le Savant. — J'en doute.

Le Métaphysicien. — Vous a-t-il été possible de suivre la dialectique hégélienne depuis le premier terme jusqu'au der-

nier? Le dessein en est facile à comprendre; il s'agit d'aller de l'abstraction la plus vide à la réalité la plus concrète, en passant par une série nécessaire de termes moyens. Je vois bien le progrès de la notion de l'être à celle du devenir, et de celle-ci à celle d'existence. Je crois le reconnaître encore de la notion d'*être* à celle d'*essence*, telle que la définit la logique ordinaire. Mais je ne puis voir, malgré les explications de Hegel, le progrès de l'*essence* à la *notion*. Sans m'arrêter à l'impropriété de mots, j'ai beau chercher la différence qui sépare l'objet de la notion de l'essence proprement dite, je ne l'aperçois point; je ne saisis pas en quoi le premier terme est plus concret que le second. Je ne vois pas non plus le progrès en ce sens du mouvement dialectique qui comprend successivement les termes de matière, de forme, de possibilité, de contingence, de nécessité, de substance, de cause. J'entends bien qu'ils se rapportent tous à une catégorie plus concrète que celle de l'être, et qu'ils sont bien à leur place dans le chapitre de l'essence; mais je ne saisis point le degré d'abstraction qui les distingue les uns des autres. Je suis frappé de la graduation qui existe entre les trois moments du *procès* de l'*absolu*, le mécanisme, le chimisme et l'organisme. Dans le procès de la *notion*, du jugement et du raisonnement, le progrès de l'abstrait au concret est manifeste. Mais, dans la catégorie générale de la notion, je ne remarque plus ce progrès entre les trois termes dans lesquels Hegel la décompose. Je vois bien que la notion de l'Absolu est plus concrète que celles du sujet et de l'objet, puisqu'elle en est la synthèse; mais je ne vois pas que la notion objective le soit plus que la notion subjective. Pour résumer ma critique, il me semble que, dans ce système, tout n'est pas aussi logiquement gradué que Hegel s'en flatte, et que les divisions,

les distinctions et les combinaisons scolastiques viennent se mêler trop souvent aux analyses et aux synthèses vraiment rationnelles. Parfois même ne trouvez-vous pas qu'il abuse des mots, qu'il en force le sens, et va jusqu'à se servir de l'équivoque pour combler une lacune ou résoudre une difficulté? C'est ainsi qu'il arrive à compliquer, à hérisser sa logique de formules d'autant plus embarrassantes pour la critique qu'on n'est jamais sûr d'en avoir bien saisi la signification. On se croit revenu aux subtilités alexandrines ou aux définitions de l'école. Est-ce là la manière simple, nette, directe de la science moderne? Il faut toujours se défier d'une œuvre que les meilleurs esprits et les mieux préparés ont tant de peine à comprendre.

Le Savant. — C'est mon avis.

Le Métaphysicien. — Concluons. La logique de Hegel ne forme point un système d'idées *a priori* enchaînées par une dialectique nécessaire; ce n'est qu'un résumé plus complet, plus systématique des plus hautes abstractions de la pensée empirique et concrète. Hegel a pu mieux faire en ce genre que Platon, Aristote, Kant et toutes les écoles métaphysiques antérieures; mais il n'a pu faire l'impossible, à savoir : construire *a priori* le système des idées qui doivent servir à l'explication des réalités. Si telle a été réellement son entreprise, on peut hardiment affirmer qu'il a échoué, comme tous les spéculatifs qui l'ont précédé ou qui le suivront. Mais en réduisant la logique à sa juste valeur, il n'en faut pas moins reconnaître qu'elle a fourni au philosophe de grandes lumières et de féconds principes pour l'explication de la réalité, pour la philosophie des sciences de la Nature et des sciences de l'Esprit. Si obscure, si contestable, si arbitraire même que soit cette philosophie en beaucoup de

points, elle est pourtant la première œuvre véritablement digne de ce nom. Sans parler de Platon, de Plotin, de Descartes, de Malebranche, de Spinosa et des écoles purement idéalistes qui se sont bornées à des spéculations vagues sur la réalité, d'autant moins instructives qu'elles étaient plus générales, il est certain que les beaux travaux d'Aristote, de Leibnitz, de Kant, de Schelling lui-même ne peuvent soutenir la comparaison avec le système de Hegel, pour la suite, le développement, l'enchaînement des vues et des formules. C'est bien lui qui a créé la philosophie de la Nature, la philosophie de l'Histoire, la philosophie de l'art, la philosophie des religions, la philosophie de toute science spéciale. Il est nécessaire, nous le croyons, de rabattre de ses prétentions spéculatives, de réformer sa méthode et son langage, de rendre l'une plus simple, et l'autre plus claire. Mais enfin c'est Hegel qui aura eu la gloire d'avoir ouvert au XIXe siècle la voie de la vraie métaphysique.

LE SAVANT. — Vous lui faites la part belle.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Les sottes déclamations, les indignes calomnies dont cette grande école est l'objet dans notre mobile pays, pourraient m'avoir un peu trop disposé en sa faveur ; je crois pourtant n'être que juste dans mon admiration. Mais passons du principe aux applications ; c'est la meilleure épreuve d'un système. Ne pouvant descendre dans les vues de détails, nous bornerons notre examen aux points essentiels. Deux principes dominent toute la philosophie de Hegel : 1° que le mouvement de la pensée et de l'être procède de l'abstrait au concret ; 2° que ce mouvement se développe invariablement en trois moments dont la formule est *thèse*, *antithèse*, *synthèse*, *unité*, *différence*, *identité*.

LE SAVANT. — Ne semble-t-il pas que le premier prin-

cipe soit en contradiction avec la psychologie et l'histoire? C'est un axiome consacré par l'analyse que l'esprit individuel, comme l'esprit collectif, procède du concret à l'abstrait. Vous en avez la preuve dans l'histoire des religions et des philosophies. L'imagination domine sur l'entendement et la raison, dans l'enfance de l'humanité comme dans celle des individus; le sentiment y précède la pensée, et la poésie y prélude à la science. N'est-ce pas là une vérité élémentaire?

Le Métaphysicien. — Hegel, j'en ai déjà fait la remarque, entend la distinction du concret et de l'abstrait tout autrement que la logique vulgaire. L'abstrait, pour lui, c'est tout ce qui est simple, enveloppé, rudimentaire; le concret, c'est tout ce qui est complexe, développé, organisé. Par le mouvement dialectique de l'abstrait au concret, Hegel n'entend pas autre chose que le développement incessant et continu de l'être. Notre logique confond d'habitude le concret avec le sensible, l'abstrait avec l'intelligible. En ce sens, on a mille fois raison de dire que l'esprit humain procède du concret à l'abstrait. Mais dans la logique hégélienne où ces mots ont un sens tout différent, c'est précisément le sensible qui est l'abstrait, et l'intelligible qui est le concret. L'abstrait est l'objet de l'imagination, le temps, l'espace et le mouvement, la matière proprement dite; le concret est l'objet de l'entendement, l'essence, la cause, la force vive, l'âme, et plus encore l'objet de la raison, l'Esprit pur, l'Absolu. Les deux termes extrêmes de la logique hégélienne sont, vous l'avez vu, l'être et l'Idée; l'être qui est l'abstrait pur, la simple possibilité de toutes choses sans aucune réalité ni virtualité; l'Idée qui est le concret absolu, l'Être universel et vivant, conçu à la fois

dans l'unité de sa substance et la totalité de ses déterminations. Entre ces deux pôles de la pensée se meut la dialectique, passant par tous les degrés qui forment la transition de l'abstrait pur au concret absolu. La Nature et l'Histoire ne font que répéter le mouvement de la Logique. La Nature procède de l'abstrait au concret par l'échelle des règnes, et, dans chaque règne, des familles, des espèces et des variétés. L'Histoire procède également de l'abstrait au concret par la succession progressive des époques, des religions, des systèmes philosophiques, des institutions politiques et civiles, des formes de l'art. Tout progrès, dans l'une et l'autre sphère, est un mouvement de l'abstrait vers le concret.

Le Savant. — Je comprends maintenant la formule de Hegel, et j'entrevois les heureuses applications qu'il en pourra faire à la philosophie de la Nature et à la philosophie de l'Histoire.

Le Métaphysicien. — Ainsi entendue, cette formule est aussi féconde que vraie. Si la Logique la montre tout d'abord dans le développement de la pensée, la Nature et l'Histoire la manifestent d'une façon éclatante dans le développement de la réalité. Plus l'être se développe, s'organise, se complète, s'élève dans l'échelle de la vie universelle, plus il devient concret. Le végétal est plus concret que le minéral; l'animal l'est plus que la plante; et dans le genre animal, ce qu'il y a de plus concret, c'est l'espèce humaine. Dans l'Histoire, même mouvement, même progrès. Plus la civilisation se développe, plus les produits en sont concrets. De la barbarie à la civilisation, de la civilisation orientale à la civilisation gréco-romaine, de celle-ci à la civilisation moderne, le progrès n'est autre que le mouvement de l'abstrait au concret. La loi n'est pas moins réelle dans l'histoire des formes de

l'art, des religions et des philosophies, malgré les apparences contraires, que dans l'histoire générale. L'art de l'Orient est encore plus ou moins informe; sa poésie est vague dans son charme infini. L'art grec, architecture, sculpture et poésie, est, dans sa forme parfaite, d'une simplicité qui en fait l'incomparable beauté. L'art moderne, sous toutes ses formes, a pour caractère propre la profondeur et la richesse. L'art, dans ses diverses époques, procède donc, comme la logique, de l'abstrait au concret.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de la religion. Dépouillez les conceptions religieuses de l'Orient du splendide vêtement dont les enveloppe l'imagination orientale; vous n'y trouvez que des abstractions plus ou moins vides, plus ou moins pauvres. Le panthéisme de l'Inde, tant célébré par des savants plus érudits que philosophes, n'est qu'un rêve dont le fond est le néant. Le symbolisme égyptien n'est qu'un naturalisme tempéré par quelques notions psychologiques et morales. Le dualisme de la Perse n'est encore qu'une religion de l'imagination (de la lumière, comme dit Hegel) avec quelques éléments de spiritualisme. Le monothéisme hébreux vient d'une tout autre origine, et appartient à une autre catégorie de la pensée; mais il est loin d'avoir la profondeur, la portée, la richesse métaphysique que sa relation historique avec le christianisme lui a fait attribuer. Le Dieu d'Israël est le seul Tout-Puissant, mais non le seul Dieu. D'ailleurs, sauf les représentations anthropomorphiques que lui prête parfois un langage infidèle à la pensée métaphysique, c'est un Dieu abstrait, sans rapport avec le monde dont il est conçu uniquement comme l'antithèse. Du reste, toutes ces religions, le judaïsme excepté, sont

plus ou moins des religions de la Nature. Le polythéisme grec est déjà une religion de l'humanité et de l'esprit, mais de l'humanité et de l'esprit considérés dans leur forme naturelle et extérieure, non encore sondés dans l'intimité de leur essence; c'est le spiritualisme sous sa forme primitive et enfantine. La vraie et virile religion de l'esprit est le christianisme, la plus riche, la plus profonde, la plus concrète des doctrines religieuses, la seule qui ait pénétré l'Être dans toute sa profondeur et l'ait embrassé dans son universalité. Vous voyez donc que le mouvement de l'abstrait au concret est la loi de l'histoire religieuse. On peut contester certaines appréciations particulières de Hegel, dans cette partie de son système; mais l'application du principe est manifeste.

Le Savant. — Il faut bien en convenir.

Le Métaphysicien. — L'histoire de la philosophie obéit à la même loi. La *matière* des premiers ioniens, le *nombre* des pythagoriens, l'*atome* de Démocrite, l'*unité* des éléates, tous les principes de la philosophie antésocratique, quelle qu'en soit la nature et l'origine propre, ont cela de commun qu'ils sont plus ou moins abstraits. Les doctrines d'Anaxagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, des alexandrins, révèlent un progrès de plus en plus marqué de l'abstrait au concret. L'*idée* platonicienne, plus concrète que le *nombre* pythagoricien et que l'*unité* éléatique, l'est moins que la *forme* d'Aristote, ou la *raison* des stoïciens, ou même l'*unité* alexandrine. La philosophie moderne, fondée sur la notion de l'Esprit libre et vivant, est en cela plus concrète que la philosophie ancienne, plus ou moins enchaînée à la Nature; et la succession de ses époques manifeste un développement de plus en plus riche et plus

profond de cet Esprit, simplement Infini dans Descartes, Universel dans Malebranche, Substance dans Spinosa, Absolu dans Schelling, Idée dans Hegel. Toujours la pensée philosophique va se composant, s'organisant, se développant de plus en plus, comme la Nature et l'Humanité. Hegel a pu se tromper dans les détails de son histoire de la philosophie; mais cette loi générale est incontestable.

Le Savant. — Ainsi comprise, la première formule de la logique hégélienne me semble d'une application universelle. L'histoire des sciences y obéit comme toutes les autres; la notion de la Nature, la notion de l'Humanité s'y compliquent chaque jour d'éléments nouveaux. La simplicité, en toute chose, n'est que l'enfance de l'art, de la science et de la pensée.

Le Métaphysicien. — Cette formule est le triomphe de la nouvelle philosophie; c'est l'expression la plus exacte et la plus simple de la loi du progrès, cette grande vérité de la science moderne. La philosophie antique n'avait pas soupçonné cette loi, dans les révélations incomplètes de la science. Au contraire, quand elle veut s'élever à une synthèse, c'est la loi de la chute qui lui semble manifeste dans cette succession des époques de la Nature et de l'Histoire. Ce mouvement incessant de l'abstrait au concret, auquel l'être obéit dans ses créations, ses développements et ses transformations, lui paraît une décroissance perpétuelle de la vie, une dégradation continue de l'être. Voyez l'école qui a le mieux résumé et formulé les idées de l'antiquité, le néoplatonisme, dans son système d'hypostases; l'abstrait pur est posé comme le type de la perfection, de même que le concret absolu est donné pour le type de l'imperfection. Dès lors le développement de l'être et de la vie n'est qu'une série de chutes:

chute de l'unité à l'être; chute de l'être à la vie; chute de la vie à l'âme et à l'intelligence. Car il ne faut pas se laisser abuser par les mots d'*intelligence* et d'*âme* sous lesquels les Alexandrins déguisent leurs abstractions. Tout ce système d'hypostases se réduit, au fond, au mouvement de l'abstrait vers le concret: c'est une illusion perpétuelle sur l'être, la vérité, la perfection des choses. Ils ne voient pas que la vérité est en raison inverse de l'abstraction; ils cherchent le type de l'être dans le néant, et l'idéal de l'esprit dans la matière. Plus haut ils croient s'élever, plus bas ils tombent en réalité. Ils renversent la vraie dialectique des choses, en faisant descendre la Pensée, la Nature et l'Histoire du meilleur au pire, au lieu de les faire monter du pire au meilleur. Et ceci n'est pas simplement l'aberration d'une grande école; c'est l'erreur de toute l'antiquité. Les philosophies comme les religions en sont entachées. La théologie chrétienne en fait son principe, de même que la théologie néoplatonicienne. Cette erreur fait le fond même et le caractère distinctif de la pensée antique, de même que la pensée moderne se distingue essentiellement par la loi du progrès, dont la philosophie hégélienne a la gloire d'avoir exprimé la formule.

Le Savant. — Cela me réconcilie presque avec la dialectique de Hegel.

Le Métaphysicien. — Reste la seconde formule, à savoir: que le progrès de la pensée et de l'être s'opère invariablement par trois moments, thèse, antithèse et synthèse. C'est encore un principe emprunté, comme le précédent, à l'expérience et à l'histoire, malgré son apparente origine logique. Quoi qu'en disent Fichte, Schelling, Hegel et tous les idéalistes anciens et modernes, la pensée ne crée rien; la logique ne construit pas, mais résume simplement, sous forme abstraite,

les éléments, les lois, les principes recueillis dans l'expérience et dans l'histoire. Du reste, le célèbre *procès* de la dialectique hégélienne n'est pas tout à fait une nouveauté. Nous le retrouvons dans les philosophies et les religions du passé sous les noms de *triade*, de *circulus*, de *ternaire*, de *trinité*, etc. On a même beaucoup abusé de ces formules qui n'expliquent rien, à force de tout expliquer. Celle de Hegel a un sens plus précis; elle est la loi même du progrès, dans tout développement de l'être ou de la pensée; elle préside donc à des réalités, et non à des abstractions verbales comme les Alexandrins savaient en créer. Toute la philosophie de Hegel est là pour prouver la vérité et la fécondité de cette formule, dans son application à la Nature et à l'Histoire. Mais elle nous montre aussi que l'une et l'autre répugnent à une application trop rigide. Vous avez déjà pu voir, par l'exposition de cette philosophie, que la réalité ne se prête pas à ce dur mécanisme d'une trichotomie perpétuelle, et qu'il faut parfois lui faire violence pour l'y ramener. Vous avez dû reconnaître que la Nature et l'Esprit n'affectent pas qu'une forme unique, qu'une seule allure dans la libre spontanéité de leurs mouvements, et dans l'infinie variété de leurs créations. La loi du procès dialectique peut être d'une application universelle, prise dans sa plus grande généralité; mais la formule sous laquelle Hegel la pose dans sa logique, ne me semble pas avoir le même caractère de nécessité et d'universalité. La preuve en est dans la difficulté qu'il éprouve à y faire rentrer la Nature et l'Histoire. Sa philosophie de la Nature, sa philosophie de l'Histoire, son histoire de la philosophie, malgré leur puissant enchaînement systématique, sont pleines de lacunes, de contradictions, de subtilités et d'erreurs graves dues au formalisme rigide auquel il a voulu

tout plier. Rappelez-vous la théorie de la matière expliquée par les abstractions de l'espace et du temps, la théorie de la cristallisation, la théorie du système solaire ramenée à un syllogisme, le superbe dédain du monde des étoiles, la singulière exaltation de la planète terrestre, la glorification du polythéisme grec au dépens du monothéisme hébreu, et bien d'autres paradoxes scientifiques ou historiques.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Pour en revenir au second principe de la logique hégélienne, il semble bien en définitive qu'abstraction faite des formules, il soit la loi de tout être et de toute vie dans les œuvres de la Nature, comme dans celles de l'Esprit et de la pensée. Tout est progrès dans la vie universelle. Or tout progrès peut se décomposer en trois termes ou trois moments : l'être à l'état d'enveloppement, d'unité, de simple puissance, de germe, de principe ; l'être à l'état de développement, de diversité, d'opposition, de contradiction ; l'être à l'état d'organisation, d'identité, d'harmonie. Cela répond assez bien à la formule logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Je ne crois pas que rien échappe à cette loi, ni dans la Nature, ni dans l'Histoire. Seulement, comme c'est une vérité d'expérience, non de raison, elle ne peut avoir d'autorité que par l'expérience. Il ne s'agit pas de l'imposer aux faits, mais d'en chercher simplement et loyalement la confirmation dans la réalité, sans prévention systématique, sans préoccupation préalable de telle ou telle formule. Surtout il faut se garder d'étudier, d'exposer, d'arranger les faits en vue de la formule. La loi est universelle, et doit tout comprendre ; les faits ne peuvent lui être contraires. Mais la formule peut être trop étroite. C'est alors que les faits résistent, et qu'on ne les y fait ren-

trer qu'en les mutilant ou en les dénaturant. La philosophie hégélienne a eu trop souvent ce tort. Quand la réalité répugne à la formule, c'est la formule, et non la réalité qu'il faut modifier.

Le Savant. — La philosophie hégélienne fait parfois le contraire.

Le Métaphysicien. — C'est son défaut; et elle le doit à sa logique. Toute cette dialectique qui va de l'*être* à l'*idée*, en passant par la multitude de *procès* et de *moments* que vous savez, n'ayant pas pour elle l'autorité de l'*a priori*, il lui faudrait au moins la sanction de l'expérience. Il faudrait qu'elle se retrouvât tout entière dans la Nature et l'Histoire, de manière qu'à chaque terme, à chaque procès logique correspondît exactement une réalité, une loi de l'expérience. Or Hegel avoue tout le premier qu'il n'en est point ainsi. Il est vrai qu'il essaie de sauver sa logique aux dépens de la réalité, en disant que, si celle-ci n'est pas la représentation complète de celle-là, c'est la faute de la Nature et de l'Histoire, non de la Logique. Toujours est-il que la sanction de l'expérience manquant à cette logique, on ne voit plus sur quoi repose la légitimité de ses affirmations, puisque d'une autre part elle ne peut point invoquer la nécessité qui dérive du principe de contradiction.

Le Savant. — Je ne le vois pas plus que vous.

Le Métaphysicien. — Il est manifeste que Hegel fait parfois violence à la réalité pour la faire rentrer dans ses formules. Que tout être physique ou moral tombe sous la loi du procès dialectique; qu'il passe, dans le cours de son développement, par les moments de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, j'incline à penser que l'expérience ne résiste pas à cette formule largement appliquée. Mais

au moins faut-il laisser aux faits leur développement et leur caractère propre. C'est à la formule de se plier à la réalité. Hegel au contraire accommode la réalité à la formule. Tantôt la formule l'oblige, si elle est trop vague, à effacer les traits de la réalité ; tantôt, si elle est trop étroite, à la mutiler. En voulez-vous des exemples ? La logique exige que le troisième moment du procès dialectique, la synthèse, soit un mouvement de retour à la thèse. Or ceci semble un jeu de scolastique alexandrine auquel la réalité naturelle ou historique se prête peu. Ainsi je vois bien que la Nature avance sans cesse de forme en forme, de règne en règne ; mais je ne vois pas qu'elle revienne jamais sur elle-même ; je retrouve partout un progrès continu et indéfini, sans *triade* et sans *circulus*. Je remarque que chaque forme, que chaque règne absorbe la forme, le règne qui précède immédiatement ; mais je ne vois point que chaque forme nouvelle de l'être soit la simple synthèse de deux formes antérieures. Il est bien vrai que toute forme nouvelle résume celle qui la précède, et à ce titre en est la synthèse ; mais elle n'est jamais un retour à une première forme, par l'intermédiaire de la seconde. La Nature se développe par une série de formes qui s'éloignent toujours de plus en plus de la forme primordiale ; son mouvement n'a ni chute ni retour. Il en est de même de l'Histoire. On y rencontre bien de petits accidents qu'on appelle réactions ou restaurations ; mais comme ils ne laissent jamais de trace durable, de création féconde dans le champ de l'Histoire, la philosophie les néglige. Ce sont, comme dit Hegel, des *phénomènes* sans *réalité* que la logique ne doit ni ne peut expliquer. Ce n'est point à de pareils incidents qu'il applique sa dialectique ; c'est aux grands faits et aux grandes lois de l'Histoire. Mais là même

cette dialectique me semble en défaut. Par exemple, il résumera l'Histoire universelle en trois époques, l'infini, le fini, l'identité du fini et de l'infini. Voilà une formule grandiose que l'éloquence de nos maîtres a pu nous imposer un moment. Mais, réflexion faite, trouvez-vous d'abord qu'elle nous apprenne grand'chose du vrai progrès de l'humanité?

Le Savant. — Ma foi non. C'est une de ces formules dans lesquelles on peut tout faire entrer.

Le Métaphysicien. — Ensuite la trouvez-vous bien exacte? Si vous considérez la valeur des idées en elles-mêmes, la transition de l'infini au fini est une chute; la transition du fini à l'infini est un retour. Faire ainsi procéder l'humanité par chute et par retour me semble plutôt une réminiscence des religions et des philosophies de l'Orient qu'une conception de la science moderne. D'ailleurs, quand on dit que l'Orient est l'époque de l'infini, il faut s'entendre. Oui, si par infini l'on signifie l'informe, le vide, le chaos, le mélange de toutes choses et de toutes facultés. Non, si par infini l'on entend le pur et libre Esprit, l'Être absolu de la pensée. En ce dernier sens, je trouve la philosophie et même la religion grecque plutôt sur la voie de l'infini que l'Orient. Qu'on me dise que l'époque orientale est le règne de l'*imagination*, que l'époque grecque est le règne de la *conscience*, que l'époque moderne est le règne de la *raison*, j'en pourrai tomber d'accord, sauf explication. En tout cas, voilà une formule précise, qui me révèle un progrès continu, un développement de plus en plus profond et plus riche de l'humanité, sans chute ni retour. J'en dirai autant de la formule de l'unité, de la variété et de leur synthèse. Quand on m'aura enseigné que l'Orient est le symbole de l'unité, le monde gréco-latin de la variété, le monde moderne de leur synthèse, en con-

naîtrai-je mieux pour cela le caractère propre, la nature intime des époques auxquelles on applique cette formule abstraite? N'est-ce pas en revenir à peu près à la méthode pythagoricienne, à laquelle Aristote reprochait avec tant de raison d'expliquer le fond et l'essence même des choses par les lois abstraites de leurs formes et de leurs relations extérieures? Je sais bien que ces formules et beaucoup d'autres, dans la philosophie de Hegel, s'expliquent par la grande formule qui les précède et les éclaire toutes, le progrès universel de l'abstrait au concret. Mais je regrette qu'il ne s'en soit pas tenu à cette loi unique, la seule qui soit incontestable, aussi bien dans la Nature et dans l'Histoire que dans la Logique. Par sa formule *trinitaire*, il me semble rentrer dans la scolastique des Pythagoriciens et des Alexandrins. *Numero Deus impare gaudet.* Je vois revenir le sacré *ternaire* avec toutes ses merveilleuses vertus.

Le Savant. — Je le crains comme vous.

Le Métaphysicien. — J'en dirai autant de l'application de cette formule à l'histoire de la philosophie. Dans la philosophie grecque, je vois bien que le néoplatonisme est la synthèse de toutes les doctrines du passé. Mais comment? Est-ce par le retour de la philosophie intermédiaire à son principe? Nullement. La philosophie grecque ne procède point par un retour sur elle-même, pas plus que par une chute, mais par un développement interne qui est un progrès continu de l'abstrait au concret. Une époque résume toujours celle qui la précède. La période socratique résume la période antésocratique, comme la période alexandrine résume la période socratique. Et comme une époque détruit toujours l'époque antérieure en la résumant, il s'ensuit qu'elle est pour celle-ci antithèse et synthèse tout à la fois. Je retrouve-

rais facilement la même loi dans la philosophie moderne. C'est un développement de plus en plus intime, de plus en plus riche de la pensée; c'est un progrès continu de l'abstrait vers le concret. Hume, Locke, Reid, Kant approfondissent le problème posé et superficiellement résolu par Descartes; Schelling et Hegel creusent encore plus avant. Les trois périodes de cette philosophie procèdent également par antithèse et par synthèse à l'égard du passé. Il n'y a encore là ni chute ni retour.

Le Savant. — C'est ce qui me semble.

Le Métaphysicien. — Ainsi le danger des formules de ce genre, quand elles sont vagues, est de glisser sur la surface des choses, sans pénétrer dans leur fond et leur vie intime; quand elles sont trop étroites, de faire violence à la réalité. L'usage n'en est légitime et sûr qu'autant qu'elles s'adaptent naturellement aux faits. Alors elles éclairent et expliquent véritablement la réalité; elles forment par leur ensemble et leur enchaînement la vraie philosophie des sciences, la logique vivante des choses. Hegel a le tort de ne point laisser assez parler la réalité; il l'efface, la comprime, l'étouffe sous le poids de sa logique. Sa philosophie des sciences peut faire illusion par son puissant appareil de formules, par la nouveauté des applications, par un mélange habile de la spéculation et de l'expérience, par la science encyclopédique de son auteur. Mais je doute qu'elle rallie les esprits sévères et réconcilie définitivement la science avec la métaphysique. Pour vous gagner, vous autres savants, il faut une méthode plus simple, des résultats moins contestables, et surtout un langage plus clair.

Le Savant. — Assurément. Mais vous me sembliez plus favorable tout à l'heure à la nouvelle philosophie. Ne lui

faisiez-vous pas un grand mérite d'avoir appliqué heureusement la métaphysique aux sciences positives?

Le Métaphysicien. — Sans doute ; et je persiste dans mon admiration. Nulle philosophie n'a su rattacher aussi intimement les sciences à la philosophie ; nulle n'a plus fait pour la philosophie des sciences, cette œuvre difficile et féconde, qui sera l'œuvre même du siècle. Mais elle l'a fait avec le génie, avec la science encyclopédique, avec les méthodes et les vues générales de ses penseurs, bien plus qu'avec le mécanisme tout scolastique de leurs formules. La dialectique hégélienne, sans justifier toutes les prétentions spéculatives de son auteur, contient de belles et fécondes parties qui ont fourni beaucoup de vues justes, profondes, ingénieuses à la philosophie des sciences. Mais si vous la considérez dans ses détails et comme système complet, et que vous la suiviez dans l'application que Hegel en a faite aux sciences de la Nature et de l'Histoire, vous trouverez qu'en somme elle embarrasse la marche de l'esprit plutôt qu'elle ne la guide, et complique plutôt qu'elle ne simplifie l'explication des choses. La Nature et l'Esprit ont une liberté d'allures, une variété de créations, une spontanéité de mouvements qui réclament une méthode d'explication plus souple, plus large, plus élastique que la rigide et monotone dialectique des *triades* et des *circulus*. Devant ce prodigieux Cosmos, devant cette merveilleuse épopée de l'Humanité, il faut une pensée libre et tout entière à la contemplation de la réalité. La vraie philosophie de la Nature et la vraie philosophie de l'Histoire doivent craindre également les illusions de l'imagination et les illusions de la dialectique. Si l'une les arrête naïvement au côté pittoresque des choses, à tout ce qui est bruit, mouvement, image, l'autre les égare dans un monde d'abstrac-

ions vides et mortes, aussi loin de la vérité que de la réalité. Si Hegel a semé tant de vues fécondes, tant d'idées vraies dans sa philosophie de l'Histoire, dans sa philosophie de la Nature, dans son esthétique, dans sa symbolique, dans son histoire de la philosophie, c'est surtout grâce à son génie d'observation et d'analyse. Il serait injuste sans doute d'y méconnaître l'influence de certaines formules générales. Mais il faut convenir que la plupart de ses erreurs, de ses paradoxes, de ses impénétrables obscurités proviennent de l'application minutieuse des formules logiques.

Le Savant. — C'est l'effet que m'a fait éprouver l'exposé de cette philosophie.

Le Métaphysicien. — Je n'insiste pas davantage. Ces mérites et ces défauts de la nouvelle philosophie vous expliquent son succès et son échec. La nouveauté de ses méthodes, l'étendue de ses conceptions, la fécondité de ses applications, la science encyclopédique de ses auteurs la firent accueillir d'abord avec enthousiasme de l'Allemagne. Les philosophes s'y rallièrent généralement. En France même, l'organe le plus éloquent de l'éclectisme ne craignit pas de proclamer la *vérité* du système, tout en faisant ses réserves sur la méthode (1). Les savants eux-mêmes s'y intéressèrent, en l'entendant parler leur langue, et en la voyant soumettre leurs sciences à ses formules. Jamais la métaphysique et les sciences positives ne s'étaient senti d'aussi nombreuses et d'aussi profondes affinités. Le divorce semblait fini, et l'alliance consommée entre l'expérience et la spéculation; la métaphysique avait enfin trouvé sa base, et les sciences leur couronne. En Allemagne, l'effet fut puissant et universel.

(1) M. Cousin, *Fragments philosophiques*, préface de la deuxième édition.

En France et dans tout le reste de l'Europe, la nouvelle philosophie ne fut guère connue que par le bruit qu'elle faisait au delà du Rhin. L'obscurité de ses formules, la hardiesse de ses paradoxes, l'étrangeté de ses méthodes pour des esprits si peu préparés à les comprendre, la difficulté et la rareté des traductions, l'infidélité des commentaires ne lui permirent pas de rayonner beaucoup au delà de son berceau. Puis bientôt, même en Allemagne, l'abus de ses formules fit réfléchir les savants, qui lui retirèrent peu à peu leur confiance. D'une autre part, l'exagération de ses doctrines la compromit dans l'esprit des philosophes eux-mêmes. En sorte qu'aujourd'hui cette philosophie en est à sa période de décadence. Sans parler des esprits légers qui la quittent sur parole comme ils l'ont adoptée, les esprits les plus sérieux, les plus convaincus de ses grands et solides mérites, la trouvent, après mûr examen, arbitraire et scolastique dans ses méthodes, forcée dans ses applications à la Nature et à l'Histoire. Et comme si ce prodigieux effort métaphysique eut épuisé les forces de la pensée allemande, elle n'a rien tenté de sérieux pour le remplacer. Depuis qu'on a vu le génie même de la spéculation impuissant, on ne peut plus croire à l'avenir de la métaphysique, en Allemagne aussi bien qu'en France et en Europe.

Le Savant. — Les entreprises n'ont pas manqué pourtant, en France du moins.

Le Métaphysicien. — Je le reconnais; mais elles sont individuelles et ne font pas école. Il s'est produit chez nous depuis trente ans des œuvres auxquelles il est impossible de refuser un vrai mérite philosophique. L'*Esquisse d'une philosophie* de l'illustre Lamennais est certainement une grande œuvre métaphysique; elle a la rigueur, la suite, l'ensemble d'un

système. Mais la tradition platonicienne et chrétienne domine encore dans cette puissante synthèse, bien qu'elle y soit largement interprétée et parfois heureusement transformée par la libre et ferme logique de l'auteur. Le beau livre de Jean Reynaud, *Ciel et Terre*, moins fort de logique, mais plus riche de science, offre le même caractère : c'est la science moderne mise au service d'une théologie ancienne, qu'on essaye de transformer par une méthode tout alexandrine. Le cachet de l'esprit moderne est plus visible dans les œuvres de Pierre Leroux, malgré l'affectation de la méthode traditionnelle et les illusions d'une érudition plus ingénieuse encore qu'exacte. Mais ces œuvres, pleines de séve et de fécondité, ne forment point un ensemble; ce ne sont que des fragments dans lesquels même l'expression de la pensée est rarement définitive. Les entreprises métaphysiques que je viens de citer, et quelques autres que je pourrais oublier, ont suscité plus d'admirateurs que de disciples; aucune n'a concilié, même provisoirement, à la métaphysique, les suffrages des philosophes et des savants.

Le Savant. — C'est un fait.

Le Métaphysicien. — Je ne connais que quatre écoles contemporaines, dans la véritable acception du mot : l'école théologique, l'école éclectique, l'école positive et l'école critique proprement dite. La première serait de beaucoup la plus considérable, si l'on jugeait de la valeur d'une école par le nombre, l'activité et l'influence de ses adeptes. Mais c'est une école de pure tradition, sans liberté, sans originalité, et qui est en contradiction manifeste et perpétuelle avec l'esprit, les méthodes, les découvertes de la science moderne. La seconde est assurément un fidèle organe de la philosophie et de la science contemporaines, en tant qu'école

d'érudition. On ne saurait trop rendre justice à ses travaux historiques et critiques, à quelques-unes de ses études psychologiques et esthétiques. Mais tout cela ne fait pas un système de philosophie, à l'instar des grandes synthèses de l'Allemagne et de la philosophie antérieure. Tout au plus pourrait-elle revendiquer le mérite d'avoir apprécié à sa juste valeur chaque système du passé ; c'est une école d'histoire, de critique, de littérature, de psychologie, mais non de métaphysique. Quand elle veut dogmatiser dans ce dernier genre de spéculation, elle s'entend mieux à restaurer le passé qu'à le remplacer. C'est tantôt Platon, tantôt Descartes, tantôt Leibnitz, tantôt un mélange de ces doctrines qui fait les frais de la métaphysique éclectique. Ce défaut d'originalité spéculative explique le nombre, la variété, la fécondité des esprits et des œuvres de cette école. D'abord c'est l'esprit de l'époque, plus avide d'érudition que de croyances. Ensuite une école historique a le précieux avantage d'ouvrir une libre carrière à cette diversité d'intelligences qu'étouffe ou fait éclater infailliblement toute école dogmatique, si larges que soient ses principes. Il y a place pour tous sous le drapeau du sens commun et de la tradition.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — L'école positive est à la fois très scientifique et très dogmatique. Elle a eu pour berceau la science, et n'a pas d'autre horizon. Son fondateur, Auguste Comte, est un savant. Presque tous ses adeptes sont des esprits qui allient l'esprit philosophique à une forte culture scientifique La science proprement dite est leur premier et leur dernier mot. Toute théologie est pour eux un rêve; toute métaphysique est une abstraction vide. Mais s'ils n'entendent

point dépasser les limites de la science, ils ne veulent pas rester en deçà. Vivement frappés de l'incohérence et de l'anarchie des sciences actuelles, ils laissent généralement l'observation de détail, l'analyse des faits, les descriptions minutieuses, les monographies isolées aux savants spéciaux, et s'occupent des rapports, des vues d'ensemble, des travaux de synthèse. C'est à cette école qu'on doit tout ce qui a été fait de plus important sur la philosophie des sciences. Je dis la philosophie, et non la métaphysique; car les *positivistes* ont une véritable horreur de toute spéculation *a priori*, et ne connaissent pas d'autres méthodes que les procédés qui sont propres aux sciences mathématiques, physiques et historiques. La raison n'est pour eux que l'expérience comparée et généralisée ; les idées ne sont que des rapports généraux, abstraits des faits. L'infini, l'absolu, l'universel, Dieu, l'âme, l'esprit, sont des mots, ou tout au moins des mystères impénétrables. Sur ce point, ils n'admettent même plus la discussion, et toute tendance aux recherches métaphysiques leur semble une véritable infirmité d'esprit. Tout savant, tout philosophe qui s'y laisse aller est jugé; s'il persiste au delà de l'âge des illusions et des rêves, c'est un cerveau malade ou mal organisé. Esprits d'ailleurs pleins de sens, de réserve et de tolérance, les adeptes de l'école positive entrent dans une sainte fureur au seul nom de métaphysique. Non-seulement ils l'exterminent, comme étude spéciale, du domaine de la science; mais ils la poursuivent partout dans les sciences expérimentales, n'en souffrant pas l'ombre la plus légère. C'est ainsi que Newton lui-même est repris pour avoir expliqué la pesanteur par la force d'*attraction*. Selon l'auteur de la *Philosophie positive*, l'illustre physicien s'est montré infidèle en cela à sa méthode : *hypotheses non*

fingo ; il a fait sur la nature de la cause de la pesanteur une hypothèse fondée sur une vaine analogie, et par conséquent est retombé dans l'ornière de la métaphysique. C'est *gravitation* qu'il faut dire, et non *attraction*, parce que le premier de ces termes n'exprime absolument rien au delà de la loi, c'est-à-dire du fait généralisé. L'idéal de la science, dans cette direction, c'est, par exemple, la loi de la gravitation universelle ; si haute que soit cette vérité, elle ne sort point de l'ordre des faits, ni ne touche à l'ordre impénétrable des *causes* efficientes ou finales.

Le Savant. — J'étais de cette école avant de vous avoir entendu.

Le Métaphysicien. — C'est une école nombreuse et redoutable, depuis le discrédit des écoles métaphysiques. Elle répond à la disposition générale des esprits. Elle a le précieux avantage de savoir les sciences mathématiques, physiques et naturelles, que la plupart de nos métaphysiciens ignorent. Elle a des savants les connaissances positives, et des philosophes l'esprit de généralisation et de synthèse. De plus, sauf la métaphysique, il n'est pas une science à laquelle elle n'ouvre la porte, pourvu qu'on se présente avec le sceau de l'expérience ou de l'érudition. Depuis surtout qu'elle s'est dégagée des préventions aveugles et des exclusions implacables de son fondateur, trop préoccupé des sciences de la matière, elle montre autant de goût pour la philosophie morale que pour la philosophie naturelle ; elle croit à l'autorité de l'observation et de l'analyse en tout et partout, qu'on les applique aux faits physiques, aux faits historiques, ou aux faits psychologiques. C'est, en un mot, la science tout entière qu'elle embrasse, analyse et synthèse, sauf la métaphysique. Aussi fait-elle de rapides conquêtes

dans le monde savant. Tout ce qui s'y rencontre d'esprits élevés et généralisateurs se rattache à la philosophie positive. Même dans le monde littéraire, nombre de jeunes esprits, pleins de séve et d'avenir, se détachent des traditions de la vieille philosophie, et abjurent la métaphysique dont ils ont sucé le lait.

Le Savant. — Croyez-vous cette abjuration définitive?

Le Métaphysicien. — J'espère que non. L'analyse et la critique ramèneront à la métaphysique toutes ces généreuses intelligences, chez lesquelles se fait sentir la réaction contre les vieux systèmes. Je ne désespère même pas de voir se rallier à la saine métaphysique les bons esprits de l'école positive, le jour où le fatal malentendu qui nous divise aura cessé. Ce nom de métaphysique sonne mal à leurs oreilles; il signifie pour eux la philosophie *a priori*, la méthode spéculative dont ils ne veulent à aucun prix, et je puis ajouter, dont ils ont parfaitement raison de ne pas vouloir. Nous sommes tout à fait d'accord avec eux sur ce point. L'idéalisme est une cause jugée et condamnée; le génie a eu beau se mettre à l'œuvre, dans les diverses époques de la philosophie : ses spéculations *a priori* n'ont jamais pu aboutir à une science. Même l'*idéalisme absolu* de Schelling et de Hegel, malgré la science positive dont il s'est nourri, est jugé aujourd'hui une œuvre arbitraire dans la plupart de ses constructions et de ses formules; tout ce qu'il renferme de vrai et de fécond, il le tient de l'expérience et de la science. Nous partageons donc entièrement l'opinion de l'école positive sur la vanité des méthodes spéculatives et des théories *a priori*. Si la métaphysique est vouée à ce labeur ingrat et stérile, nous trouvons légitime le dédain des *positivistes* pour cette fausse science. Mais c'est là précisément la question.

Le Savant. — Question résolue par l'analyse et la critique en faveur de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — Il me semble. L'école positive peut porter jusqu'à l'injustice le mépris des vieilles doctrines métaphysiques ; elle est dans son droit, tant qu'elle ne touche pas à la faculté métaphysique elle-même. Mais elle dépasse les limites de la critique, quand elle mutile l'esprit humain, et retranche tout *a priori* de la connaissance. L'*a priori*, Kant l'a invinciblement prouvé, n'est pas propre à la spéculation métaphysique ; il commence avec la science elle-même. Il est partout, dans l'imagination, dans l'entendement, aussi bien que dans la raison. Il est dans nos représentations et dans nos notions, tout comme dans nos conceptions pures. Il marque la part de l'esprit dans toute connaissance. Si on le supprime, on rend impossible, non pas toute métaphysique, mais toute science. Il n'y a que l'école de la sensation qui ait méconnu cette vérité dans tous les temps. Or l'école positive a trop de portée et d'avenir pour s'enchaîner à une doctrine qui n'est qu'un étroit et grossier préjugé. Le *Traité des sensations* ne peut être son dernier mot ; c'est une erreur qu'elle doit laisser à son fondateur, encore imbu de la philosophie sensualiste du dernier siècle. Mais cette philosophie n'a jamais fait loi, même dans le monde savant. Sans compter les démonstrations des écoles idéalistes, auxquelles l'empirisme n'a jamais pu répondre, même avant la critique de Kant, Leibnitz avait déjà péremptoirement résolu le problème par la correction qu'il ajoute à l'axiome du sensualisme : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu, nisi ipse intellectus.*

Le Savant. — Je ne doute pas que l'école positive n'accepte l'axiome de Leibnitz et les conclusions de l'analyse de

Kant. Mais vous savez que ce dernier n'en était pas plus partisan de la métaphysique pour cela.

Le Métaphysicien. — Ceci est une autre question. Toujours est-il que l'école positive n'a pas le droit de repousser la métaphysique, par horreur de l'*a priori*. Donc, si l'*a priori* est inévitable et nécessaire dans la connaissance humaine, il est légitime. S'il est légitime dans le domaine de l'imagination et de l'entendement, il l'est également dans le domaine de la raison. Donc les conceptions pures de la raison ont leur place et leur rôle, tout comme les représentations de l'imagination et les notions de l'entendement, dans le développement total de l'esprit humain, dans la science et dans la philosophie.

Le Savant. — La conséquence est forcée.

Le Métaphysicien. — Maintenant, tout se réduit à une question entre l'école positive et l'école métaphysique : l'abus doit-il faire condamner l'usage, lors même que l'usage est naturel et provoqué par de puissants instincts de l'intelligence ?

Le Savant. — Ainsi posé, le problème est résolu.

Le Métaphysicien. — La méthode *spéculative* n'est pas l'usage, mais l'abus de la raison. Cette faculté supérieure de l'intelligence n'a pas été donnée à l'homme pour construire la science *a priori*, mais pour l'élever, telle que l'expérience la lui livre, à l'unité de l'Universel, à la nécessité de l'Absolu, à la hauteur de l'Infini. Le monde révélé par la science n'est qu'un magnifique tableau des mouvements et des forces de la Nature. La philosophie y met de l'ordre et en fait un système. Mais la métaphysique seule en révèle l'intime harmonie et la substantielle unité. D'une collection, d'un système d'êtres et de phénomènes, elle fait l'Être universel. Et cette

ascension de la pensée n'est point un effort de logique tenté seulement par le génie puissant de quelque métaphysicien ; c'est un mouvement naturel et irrésistible qui entraîne toute pensée, toute raison humaine vers l'infini et l'absolu. La science subit cette loi, comme le sens commun. L'école positive ne pourra indéfiniment s'y soustraire. Il faudra bien, tôt ou tard, qu'elle en revienne à cette métaphysique éternelle, dont Dieu est le premier et le dernier mot.

Le Savant. — Je le pense maintenant comme vous. Mais vous n'ignorez pas que l'école positive invoque l'histoire à l'appui de sa thèse contre la métaphysique. Elle a cru trouver une loi qui la condamne dans le développement historique de la science. L'histoire des sciences se résumerait en trois grandes phases : l'époque théologique où règne l'imagination ; l'époque métaphysique où domine l'abstraction ; l'époque positive où commence la science proprement dite. Chacune de ces phases marquerait un pas décisif dans la carrière ouverte à l'esprit humain. La théologie serait un progrès sur le fétichisme. La métaphysique en serait un autre sur la théologie. La science serait un progrès encore plus décisif sur la métaphysique. Et comme, en vertu de la loi générale du progrès qui est le dogme fondamental de cette école, l'esprit humain ne peut revenir en arrière, il s'ensuivrait qu'il a dépassé irrévocablement la théologie et la métaphysique, et que ce genre de spéculation ne peut avoir désormais qu'un intérêt purement historique.

Le Métaphysicien. — Cette théorie me semble plus ingénieuse que vraie. Sans doute, l'Histoire a ses lois comme la Nature. Mais l'induction y doit être d'autant plus circonspecte que les faits sur lesquels elle opère sont plus délicats et plus complexes. Vous savez ce qui est arrivé à l'école éclectique,

dans la question de la classification des systèmes. Elle a érigé en lois immuables des faits qui, malgré leur importance et leur apparente permanence, n'ont nullement le caractère de la nécessité. Je crains que l'école positive n'ait commis une erreur analogue. Les expériences sur lesquelles elle se fonde sont incontestables. Mais je ne trouve pas qu'elles aient tout à fait le caractère et le sens qu'elle leur attribue; j'y vois l'abus de la théologie et de la métaphysique, rien de plus. Je reconnais que ces sciences n'ont pas toujours été traitées par des méthodes sévères; je conviens qu'eussent-elles eu la sagesse qui leur a manqué, elles n'étaient pas en mesure de résoudre des problèmes pour la solution desquels le concours de l'expérience et des sciences positives leur était nécessaire. Mais tout cela ne prouve rien contre la possibilité et l'avenir de la théologie et de la métaphysique. Cela prouve d'autant moins que la conclusion qu'on en tire est formellement contredite par l'analyse et la critique de l'intelligence. Or cette contradiction, quand elle se révèle, doit tenir l'historien en garde contre ses conclusions. Si l'analyse psychologique ne confirme pas l'induction historique, c'est un signe certain que cette induction est fausse, ou du moins qu'elle dépasse la mesure de la vérité. Il faut bien que la théologie et la métaphysique aient leur place dans la science, du moment que la raison a sa fonction dans la pensée. Il ne s'agit que d'en fixer la méthode et les limites. Que l'école positive nous enseigne que l'esprit humain a dû procéder d'abord par l'imagination, puis par l'abstraction, avant d'en venir à une méthode vraiment scientifique : rien de plus vrai. Mais cette loi n'atteint ni la théologie, ni la métaphysique; ces sciences sont nées et ne finiront qu'avec l'esprit humain.

Le Savant. — Je le crois fermement.

Le Métaphysicien. — Quant à l'école critique, nous en avons assez parlé dans un précédent entretien pour n'avoir plus à y revenir. D'ailleurs, cette école est toute négative, ainsi que l'indique son nom. Elle n'a pas la prétention de corriger, de réformer ou de renouveler la croyance humaine; elle vise à en supprimer les objets pour ne laisser subsister que des idées. Elle veut en finir, non avec telle ou telle doctrine, mais avec toute espèce de dogmatisme. A ce titre, elle se tient en dehors du mouvement des écoles plus ou moins dogmatiques qui se disputent encore l'empire, et n'aspire à l'héritage d'aucune, n'ayant rien à offrir aux esprits dont la foi est le premier besoin. Or ces esprits sont nombreux; c'est l'humanité tout entière, sauf quelques sceptiques obstinés. Et encore n'est-il pas sûr que ceux-là ne gardent pas, à leur insu sans doute, un coin dans leur pensée pour les vérités après lesquelles leur âme soupire, comme celle des autres hommes. Tout scepticisme n'est jamais que provisoire; c'est le dogmatisme absurde ou chimérique qui l'engendre toujours. Croire est la loi naturelle et nécessaire de la pensée.

Le Savant. — Je n'en doute pas.

Le Métaphysicien. — La conclusion à tirer de cette revue des écoles et des doctrines contemporaines, c'est que la philosophie de Hegel est encore à cette heure la seule grande école métaphysique du siècle. Sauf l'abus des formules, elle en a l'esprit et en exprime la pensée. Aussi, bien qu'elle semble condamnée à ne plus rien produire de fort et de grand, inspire-t-elle toujours de ses formules et de ses idées les écoles postérieures. Depuis elle, il n'a point paru une doctrine, une pensée de quelque valeur qui n'ait jailli

de cette source. Vivante ou morte, elle est encore le dernier *système* de la pensée philosophique. Je dis système, ne croyant pas qu'aucune autre doctrine de notre siècle, quoiqu'elle vaille, mérite ce nom. Elle reste donc debout, malgré les déclamations de nos théologiens et les répugnances de nos beaux esprits, attendant toujours qu'on la juge et qu'on la remplace. Mais pour faire l'un et l'autre, il faut se donner la peine de la connaître et de la comprendre : cela vaudrait mieux que de la décrier sans raison, après l'avoir célébrée sur parole. D'ailleurs, il s'agit moins, à mon sens, de la remplacer que de la continuer. Elle a rouvert à la métaphysique une carrière où la pensée moderne n'a qu'à marcher, avec la science positive pour guide, en s'éclairant des grandes idées de cette école, sauf à en répudier les formules scolastiques et le mauvais langage.

QUATORZIÈME ENTRETIEN.

CONCLUSION. — THÉOLOGIE.

Le Métaphysicien. — Enfin nous voici au moment de conclure; l'œuvre de l'analyse et de la critique est finie. L'objet de ce travail est de savoir si la métaphysique est possible, comment elle l'est, quel en est l'objet, quelle en est la méthode, quels en sont les rapports avec les autres sciences. Nous sommes maintenant en mesure de résoudre toutes ces questions, que nous allons reprendre dans leur ordre logique. Pour savoir si la métaphysique est possible, il faut connaître d'abord ce qu'elle est et de quoi elle s'occupe. Et pour bien comprendre ce que c'est que la métaphysique, il convient de remonter à la définition et à la division de la science elle-même. Considérée quant à son étendue, la science est la connaissance de la vérité, telle que nous la révèlent les diverses facultés de l'esprit humain appliquées chacune selon son aptitude propre. Si elle dépasse la portée de ces facultés, elle devient fausse : c'est le cas de l'idéalisme. Si elle reste en deçà, elle est incomplète : c'est le cas de l'empirisme. Rien de plus, rien de moins que le témoignage des facultés de connaître, voilà quelle doit être la devise de la science. Or ces facultés, nous l'avons vu, sont la sensibilité, l'entendement et la raison La science n'est complète qu'autant qu'elle épuise le développement de la pensée humaine. Elle n'est légitime

qu'autant qu'elle assigne à chaque faculté sa véritable fonction. L'esprit *sent*, *juge* et *conçoit*. La science n'a le droit d'exclure aucun des objets qui correspondent à ces actes légitimes de l'esprit. La raison y a sa place comme l'entendement, comme l'expérience. Les conceptions *a priori* qui lui sont propres n'en font pas moins partie que les notions de l'entendement et les perceptions de la sensibilité. On peut les écarter de la science, tant que l'analyse et la critique n'en ont pas démontré la légitimité et défini la portée. Mais ce travail fait, il faut leur laisser dans la science la place qui leur appartient dans la pensée. La science n'a pas d'autres limites que celles de l'esprit humain.

Le Savant. — C'est convenu.

Le Métaphysicien. — Voilà la science circonscrite, mais non définie. Elle se fait avec la sensibilité, l'entendement et la raison ; mais comment se fait-elle?

Le Savant. — Vous l'avez montré dans l'analyse de l'intelligence. Toute connaissance tire sa *matière* de l'expérience, et sa *forme* de la pensée elle-même. La pensée est l'acte pur de l'esprit, la *synthèse* dans laquelle viennent se résumer les objets de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Or, comme il n'y a pas d'autres objets de connaissance que ceux-là, et que toute science n'est qu'un ensemble de connaissances, il s'ensuit que c'est la pensée proprement dite qui fait la forme de la science.

Le Métaphysicien. — Vous l'avez dit. La science est l'objet *pensé*, non l'objet *senti*. La fonction propre et unique de la sensibilité est de mettre l'esprit en relation avec la réalité. Il est certain que, sans elle, aucune expérience ne serait possible, et partant aucune science. Mais par elle-même la sensibilité n'atteint point le véritable objet de la

science. Toute sensation, vous l'avez vu, est *affective*. Elle ne devient réellement *représentative* que par l'élimination de l'élément affectif. Alors elle se transforme en *perception*, et n'exprime plus qu'un rapport fixe entre des phénomènes variables. C'est le passage de l'*image* à l'*idée*. Mais cette transformation ne s'opère que par une analyse et une synthèse de l'esprit. Il faut qu'il ait abstrait le rapport des termes et en ait fait un objet à part pour que la science s'en empare. Il y a donc déjà de l'*a priori*, de la *pensée* dans la perception la plus concrète, avant même que l'entendement l'ait convertie en notion. Cela prouve que c'est la pensée qui fait la science à tous ses degrés. Donc, quand l'empirisme rejette telle science ou telle partie de la science, parce qu'elle est *a priori*, il ne sait pas qu'il lui faudrait, pour être conséquent, renoncer à la science tout entière, et se borner aux pures impressions de la sensibilité. L'*a priori* est partout avec la pensée, dans le domaine de la connaissance scientifique. Il est dans les représentations de l'imagination, aussi bien que dans les notions de l'entendement et dans les conceptions de la raison. La science, quel qu'en soit l'objet, quel qu'en soit le degré, est la *pensée* des choses. Ce n'est pas seulement à ce qu'on nomme la métaphysique qu'il convient d'appliquer cette définition ; c'est aussi aux mathématiques, à la physique, à l'histoire naturelle, à la psychologie, à l'histoire proprement dite. Nulle science n'est possible dans les limites où l'empirisme veut enfermer l'esprit.

Le Savant. — Je n'ai plus de doute sur ce point.

Le Métaphysicien. — Voilà donc la science définie. En la suivant dans ses principales divisions, vous comprendrez la légitimité de la métaphysique, et la nature de ses rapports avec les autres sciences. La science est une comme l'esprit

qui la fait, une comme la vérité qu'elle exprime. Tout se tient dans la vie universelle, comme dans la pensée. Vous ne pouvez détacher un fragment de la Vérité totale sans le réduire en abstraction. Vous ne pouvez borner la pensée à tel ordre de recherches sans la mutiler. Les sciences spéciales ne sont donc, en dehors de la science universelle, que des abstractions. Il est bien entendu qu'au fond il n'y a qu'une science, comme il n'y a qu'un système du monde.

Le Savant. — Les savants eux-mêmes en conviennent.

Le Métaphysicien. — Ces réserves faites, la science se divise et se subdivise indéfiniment, selon la nature des objets auxquels elle s'applique, ou des facultés qu'elle emploie. En la divisant d'après cette seconde méthode, nous y distinguons trois groupes de sciences, ou plutôt trois degrés de connaissance correspondant aux trois facultés primordiales de la pensée, l'imagination, l'entendement et la raison. Le premier degré comprend la *mathématique* proprement dite, ou la science des rapports abstraits et extérieurs des choses, telles que l'imagination nous les représente. J'entends par là les rapports de temps, d'espace, de nombre, de figure, de mouvement, de masse, dont traitent l'arithmétique, la géométrie, la mécanique et l'astronomie. Le deuxième degré comprend la *physique*, dans le sens le plus large du mot, ou la science de la nature intime des choses, telles que l'expérience externe ou interne nous les révèle. J'entends par là les forces réelles, les propriétés concrètes, physiques, chimiques, physiologiques, psychologiques, politiques dont traitent les sciences physiques proprement dites et les sciences morales. Le troisième degré comprend la *métaphysique*, ou la science de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'unité, du Tout dans lequel la raison nous fait contempler les

réalités finies, relatives, individuelles, multiples, partielles, attestées par l'expérience. C'est la véritable *vision en Dieu*, pour nous servir du mot de Malebranche.

Le Savant. — La science de l'Infini, de l'Absolu, du Tout! Ne trouvez-vous pas la définition bien ambitieuse? Définir la métaphysique par le mot d'un philosophe dont Voltaire a dit :

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou!

N'est-ce pas compromettre le genre de spéculation auquel vous voulez assurer une place dans le domaine de la science?

Le Métaphysicien. — Vous auriez raison, si cette définition ne venait après un travail d'analyse et de critique qui en a fixé le sens, de manière à rassurer les esprits les moins spéculatifs. Vous le savez, les idées rationnelles de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de Dieu en un mot, ne sont pas des connaissances, mais de simples conceptions dont l'empirisme ne peut nier la nécessité et le légitime usage dans la mesure déterminée par la critique. Toute la question entre les amis et les adversaires de la métaphysique se réduit à savoir si la raison nous a été donné pour n'en rien faire, si nous devons, si nous pouvons considérer comme non avenues les idées qui en sont les actes propres, idées dont la nécessité a été démontrée par l'analyse, dont la réalité objective a été établie par la critique. Or c'est un problème qu'il nous suffit maintenant de poser pour le résoudre. L'école empirique, vous le savez, n'a pu nier la métaphysique qu'en niant ou en dénaturant l'ordre de conceptions sur lesquelles cette science repose. Voilà donc trouvé l'objet de la métaphysique. Les réalités que les sciences expérimentales, physiques et morales, observent, analysent, décrivent, définis-

sent et classent, en les considérant, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports, la métaphysique les replace dans le cadre de la vie universelle. Elle en fait, que dis-je, elle y voit véritablement les formes plus ou moins durables, mais toujours passagères de l'Être infini, absolu qui les produit toutes dans le temps et dans l'espace. Concevoir l'Être universel, comprendre dans leur rapport à l'Être universel les êtres individuels connus par la science positive, tel est l'objet de la métaphysique. Voilà comment le métaphysicien voit les choses en Dieu.

Le Savant. — Ainsi entendue, la définition de la métaphysique n'a plus rien d'effrayant pour les esprits sensés.

Le Métaphysicien. — Sans avoir les prétentions *ontologiques* qui l'ont tant discréditée dans le passé, la métaphysique n'en garde pas moins la portée transcendante qu'elle doit à la nature même des conceptions dont elle fait usage. C'est ce qui la distingue essentiellement de la science proprement dite, même de la partie supérieure et philosophique des sciences. La philosophie des sciences, par la synthèse des notions analytiques, embrasse les rapports les plus étendus, saisit les lois les plus générales. Le *cosmos* de M. de Humboldt en est un magnifique exemple; et encore n'a-t-il pas atteint le terme de la philosophie des sciences. Il est possible de s'élever plus haut que cette synthèse, sans toucher à la métaphysique. Par l'observation comparée, la philosophie des sciences peut comprendre les rapports qui unissent entre eux les différents êtres de la vie universelle, et retrouver l'échelle hiérarchique dont la Nature monte successivement les degrés, depuis la simple force mécanique jusqu'à la pensée. Elle arrive à saisir l'identité des lois d'attraction, d'expansion, de développement, d'organisation, de progrès qui régissent le

monde physique et le monde moral. Elle découvre, dans cette immense série d'êtres qui s'échelonnent, la loi universelle de leurs relations, comment les règnes et les genres supérieurs ont leur condition d'existence dans les règnes et les genres inférieurs, comment, par exemple, le règne végétal soutenu lui-même, alimenté, vivifié par les substances et les forces du règne minéral, soutient, alimente, vivifie les substances et les forces du règne animal; de telle sorte que la vie universelle s'arrêterait, si l'un des ressorts qui en composent l'admirable mécanisme était supprimé. Toutes ces grandes vérités qui appartiennent à la philosophie des sciences sont des révélations de l'expérience. Que l'observation se fasse en petit ou en grand, qu'elle porte sur des rapports plus ou moins généraux, qu'elle ait pour objet des individus, des règnes ou des mondes, elle n'est toujours que l'expérience.

Le Savant. — Cela est évident. Il y a bien, parmi nos savants, une certaine espèce bornée et grossière qui croit que la science se fait tout entière avec les yeux et les mains; mais tous les esprits de quelque portée apprécient et recherchent la philosophie des sciences, quelle que soit d'ailleurs leur défiance de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — C'est ce qui montre la distinction des deux sciences. La philosophie rentre, comme la science elle-même, dans l'expérience, dont elle n'est qu'une plus haute généralisation. La métaphysique appartient à l'ordre des conceptions de la raison. Entre ces deux ordres de vérités et de sciences, il y a toute la distance de l'*a posteriori* à l'*a priori*, de la contingence à la nécessité. Cela posé, revenons à la division de la science. La gradation, comme vous le voyez, est sensible. La pensée, dans son développe-

ment hiérarchique, procède de l'abstrait au concret, comme dirait Hegel. Cette loi explique comment les sciences mathématiques ont été les premières à se former. Dès l'antiquité grecque, ces sciences avaient trouvé leur objet, leur méthode, leurs principes, leurs théories élémentaires, lorsque les sciences physiques et morales étaient encore dans l'enfance. Ce n'est que depuis les travaux des savants et des philosophes des deux siècles précédents que ces dernières sont réellement constituées. Et encore c'est à peine si les sciences morales sont émancipées de la théologie et de la scolastique qui en ont si longtemps arrêté l'essor.

Le Savant. — Il me semble que la métaphysique ne le cède à aucune autre en ancienneté. N'a-t-elle pas été le berceau de toutes les sciences? Et ne mesure-t-on pas le progrès de celles-ci au travail d'émancipation qui a fini par aboutir à leur complète indépendance de la métaphysique?

Le Métaphysicien. — Si la métaphysique est fort ancienne, comme problème et comme spéculation de l'esprit, elle est récente comme méthode et comme science. Généralement c'est l'imagination ou l'abstraction scolastique qui en a fait les frais jusqu'à l'avénement de la philosophie critique. Quand elle ne s'égarait point dans les rêves de l'anthropomorphisme, elle allait se perdre dans les subtilités de l'idéalisme. Aristote, qui lui a donné son nom et sa définition, n'en comprit pas nettement l'objet, et l'enferma dans les limites de l'expérience. C'était la confondre avec la philosophie proprement dite. La vraie méthaphysique, à la fois rationnelle et positive, date du XIXe siècle. Elle n'était possible qu'après les travaux de la critique et les progrès des sciences. Aujourd'hui même, après les puissants mais ténébreux systèmes de la pensée allemande, on lui conteste encore, en France

du moins, ses principes, sa méthode et jusqu'à son objet. Tant il est vrai que les sciences les plus difficiles et les moins populaires sont celles qui répondent aux plus hautes facultés de l'esprit humain. Il en est de l'histoire de la science comme de celle de la pensée individuelle. L'imagination se développe avant l'entendement, et celui-ci avant la raison. De même les mathématiques s'installent les premières dans le domaine de la science; puis, après de longs siècles, les sciences physiques et morales s'y font leur place; en ce moment les sciences métaphysiques n'y ont pas encore conquis définitivement la leur. Mais il faudra bien qu'elles arrivent à en forcer l'entrée. En tout cas, tant qu'elles n'y seront pas solidement établies, il y aura dans la science un vide que ni les sciences expérimentales, ni la philosophie de ces sciences ne saurait combler.

Le Savant. — J'en demeure convaincu.

Le Métaphysicien. — Cette première division de la science comporte une subdivision. Si vous vous rappelez les conclusions de notre critique de l'intelligence, vous devez savoir que les constructions de l'imagination, les notions de l'entendement, les conceptions de la raison n'ont de réalité objective que dans le domaine de l'expérience; qu'autrement ce sont de pures idées de l'esprit. Or cette distinction de l'idéal et de la réalité s'applique aux trois ordres de sciences que nous venons d'énumérer. Dans l'ordre des sciences mathématiques, l'arithmétique, la géométrie pure, la mécanique rationnelle ont pour objet des quantités, des figures, des masses, des forces idéales, tandis que la géométrie et la mécanique appliquées, l'astronomie ont pour objet des quantités, des figures, des masses, des forces réelles. Dans l'ordre des sciences physiques et morales, sans être aussi tranchée,

la distinction existe, bien que toutes les sciences qui y sont comprises traitent de la réalité. La physique, la psychologie, la morale, la politique ont leur partie rationnelle et leur partie expérimentale. Cela ne veut pas dire que la première soit purement *a priori*. Il n'est pas de science, si abstraite qu'elle soit, même la géométrie pure, même l'arithmétique, qui ait entièrement ce caractère. Il n'en est pas moins vrai que les théories dont se compose la partie rationnelle de ces sciences ne sont pas l'expression de la pure réalité. C'est à une Nature, à une Humanité, à une Société idéale qu'elles répondent. La théorie n'y simplifie l'expérience qu'à la condition d'en éliminer tels incidents, tels obstacles, telles irrégularités, telles imperfections qui n'eussent pas permis l'application des formules du calcul, s'il s'agit des sciences physiques, ou des définitions, s'il s'agit des sciences morales. La pratique doit compter avec toutes ces choses, sous peine de ne pouvoir agir sur la réalité. Les praticiens de l'industrie, de la morale, de la politique n'ignorent pas que le succès est à cette condition.

Le Savant. — Rien de plus vrai.

Le Métaphysicien. — Ce qu'on ne sait pas aussi bien, c'est que la même distinction est applicable aux sciences métaphysiques. Ces sciences ont également leur partie spéculative et leur partie positive, selon qu'elles considèrent leur objet sans rapport ou en rapport avec le monde de l'expérience. Ainsi la théologie proprement dite est la science de l'Être infini, absolu, universel, parfait, conçu dans son *idée*, et abstraction faite de toute réalité. La perfection de cet être de raison est purement idéale. C'est le Dieu abstrait de la pensée pure, en dehors du temps, de l'espace, du mouvement, de la vie, de toutes les conditions de la réa-

lité; c'est le Dieu que, dans leur élan de spéculation, Platon, Plotin, Malebranche, Fénelon poursuivent en vain comme un Être réel; le Dieu dont l'activité est sans mouvement, la pensée sans développement, la volonté sans choix, l'éternité sans durée, l'immensité sans étendue. Ce Dieu-là, qu'un philosophe contemporain nous représente relégué sur le *trône désert de son éternité silencieuse et vide*, n'a pas d'autre trône que l'esprit, ni d'autre réalité que l'idée. C'est un Idéal engendré par une synthèse de la raison, ni plus ni moins que les figures de la géométrie construites par une synthèse de l'imagination, et que les types des genres et des espèces, produits par une synthèse de l'entendement. Quand les théologiens lui assignent pour objet un Être réel à part du monde, ils réalisent une abstraction.

Le Savant. — Voilà un point que les théologiens ne vous accorderont pas volontiers. Le géomètre sait fort bien qu'il n'opère que sur des figures idéales. Le physicien n'ignore point que la Nature ne se plie pas à ses calculs aussi parfaitement qu'il le suppose pour la plus grande simplicité de la science. Le psychologue, le moraliste, le politique spéculatif se rendent compte de leurs procédés, quand ils prennent pour sujet de leurs études l'homme et la société en général, sans se soucier des individus, des temps et des lieux. Mais le théologien, quand il parle de son Dieu, Être infini, absolu, nécessaire, immobile, parfait, hors du monde, de l'espace et du temps, n'entend point définir, décrire, démontrer simplement une idée, une hypothèse, une construction de l'esprit, comme le géomètre, le physicien, le moraliste spéculatif.

Le Métaphysicien. — C'est que le théologien est dupe de ses abstractions. Pour s'en convaincre, il n'a qu'à se rendre

compte par l'analyse de la manière dont se forment dans son esprit les conceptions théologiques; il verra que l'opération de la pensée est la même que pour les constructions de l'imagination et les notions de l'entendement. C'est par une abstraction et une synthèse de l'esprit que se forment ces dernières; c'est également par une abstraction et une synthèse que se forment les conceptions qui ont pour objet l'Être parfait, l'Idéal hypercosmique dont le nom est Dieu. La perfection est conçue à propos des imperfections, l'idéal à propos des réalités, exactement de même que le rapport est abstrait des termes, la loi des phénomènes, le type des individus. Il n'y a pas un seul terme rationnel qui puisse être séparé de son terme empirique correspondant sans devenir une abstraction. La réalité objective de toutes les conceptions rationnelles est à cette condition. Quand donc le théologien distingue le parfait de l'imparfait, l'idéal du réel, Dieu du Monde, il fait une opération analogue à celle du géomètre, du physicien, du moraliste, du politique, qui séparent le rapport de ses termes, la loi de ses phénomènes, les principes de leurs applications, afin de montrer la vérité dans sa pureté idéale. Il construit sa science par le même procédé que le géomètre construit la sienne. La seule différence, c'est qu'il est dupe d'une abstraction dont le géomètre et le physicien ont parfaitement conscience.

Le Savant. — Je ne puis résister à l'évidence de l'analogie. Il y a donc une théologie spéculative, de même qu'une géométrie pure, une mécanique et une physique rationnelles. Mais alors que sera la théologie positive?

Le Métaphysicien. — Ce sera la théologie appliquée, autrement dit la cosmologie. Entre ces deux sciences, le rapport est exactement le même qu'entre la géométrie pure, la méca-

nique, la physique rationnelle d'une part, et la géométrie appliquée, la mécanique pratique et la physique expérimentale de l'autre. C'est toujours le rapport de l'idéal à la réalité. Science de l'Idéal universel ou théologie, science de la Réalité universelle ou cosmologie : voilà toute la distinction à faire entre ces deux sciences dont l'objet est le même au fond. De là la relation intime, la parfaite correspondance de la théologie et de la cosmologie dans leurs développements et leurs progrès. Tout ce qui enrichit la seconde enrichit aussi la première. Toute grande loi, toute grande vérité qui passe dans la cosmologie passe aussi dans la théologie, avec cette seule différence que, réalité dans l'une, elle devient idéal dans l'autre. Platon, Plotin, Malebranche et tous les grands théologiens ont exprimé la différence et le rapport des deux sciences par leur poétique théorie du monde *sensible* et du monde *intelligible*. Seulement il faut prendre le contre-pied de leur méthode. Ce n'est pas la théologie qui nous initie à la cosmologie, ainsi qu'ils ont paru le croire ; au contraire, c'est la cosmologie qui nous initie à la théologie, sauf à en rapporter ensuite une lumière supérieure pour l'explication des réalités dont elle traite. Le monde intelligible nous apparaît d'autant plus riche que le monde sensible est mieux connu. Les meilleures révélations dont la théologie puisse s'enrichir sont celles de la science positive.

Le Savant. — Cette distinction me semble une véritable révolution dans les traditions de la théologie ; les conséquences en paraissent si graves que nos vieux théologiens ne se rendront pas sans combat. Mais voyons votre méthode à l'œuvre.

Le Métaphysicien. — Il est un axiome sur lequel reposent toutes les définitions et démonstrations de la mé-

taphysique : c'est le principe qu'il y a de l'être partout et toujours. La proposition est bien un axiome, en ce qu'elle exprime un jugement identique, et d'une évidente identité. L'idée de l'être est seule positive ; l'affirmation du néant implique contradiction. Or cet axiome domine la catégorie de l'existence, et par suite toutes les autres catégories, qui s'y rattachent par la relation de l'attribut au sujet. C'est en vertu de cette loi que la raison conçoit l'être comme infini, comme absolu, comme nécessaire, comme universel ; c'est-à-dire que la pensée ne peut s'enfermer dans les représentations et les notions de l'être telles que les lui donnent l'imagination et l'entendement. Si l'expérience ne révélait pas à l'esprit une forme quelconque de l'être, la raison manquerait de base pour son analyse, et d'éléments pour son activité ; elle ne pourrait donc s'exercer en aucune façon. Mais, du moment que l'être lui est donné sous une forme déterminée, l'axiome précité ne lui permet de s'arrêter ni à cette forme, ni à toute autre, si étendue qu'elle soit. Alors la raison *pense* l'être avec de tout autres attributs que l'expérience ne l'avait perçu. De là la conception de l'infinité, de la nécessité, de l'indépendance, de l'universalité et de tous les attributs de l'être. Voilà comment cet axiome est le *fiat lux* de la métaphysique tout entière.

Le Savant. — Je le comprends.

Le Métaphysicien. — L'axiome trouvé, les jugements qui s'y appuient ne sont pas difficiles à exprimer en définitions. La raison prend le contre-pied de l'imagination et de l'expérience, dans ses jugements sur le fond des choses. Si tout être est perçu ou imaginé comme fini, contingent, relatif, particulier, mobile, l'être, en tant qu'être, est conçu comme infini, absolu, nécessaire, universel, immuable. Or

l'être ainsi pensé est si peu la simple négation des êtres perçus, qu'il en est le fondement. C'est bien lui qui est l'être positif, comme l'a dit Fénelon avec tant de force et d'éloquence. Les êtres individuels et finis tiennent de lui le peu d'existence qu'ils possèdent, et le peu de durée qu'ils ont. Ce n'est pas l'Être universel qui est dans les individus; ce sont les individus qui sont dans l'Être universel. Celui-ci n'est pas pour les êtres individuels une unité collective se résolvant dans ses éléments, un tout se réduisant à la somme de ses parties; il est l'Être en soi et par soi, pour qui tout est et tout dure. Voilà ce que dit la raison : où l'expérience ne voit qu'abstraction, elle voit la suprême réalité; où l'expérience voit la réalité, elle n'aperçoit qu'apparence. Ainsi la métaphysique est conduite à négliger les perceptions et les notions qui ont servi de point de départ à ses conceptions, dans les diverses catégories de la pensée, pour ne s'occuper que de ces conceptions et de l'ordre des vérités auquel elles répondent. Elle les exprime d'abord en définitions, dont elle fera ensuite les principes de toutes ses démonstrations. Voici les principales :

1° L'être proprement dit est ce qui est en soi et par soi. Tout ce qui ne rentre pas dans cette définition n'est que phénomène.

2° L'infini est ce qui est sans bornes dans le temps et dans l'espace.

3° L'absolu est ce qui n'a besoin d'aucune condition, soit our exister, soit pour agir.

4° Le nécessaire est ce dont l'essence implique l'existence.

5° L'universel est l'unité, non pas collective mais réelle, l'Être Tout qui comprend la totalité des individus.

Le Savant. — Tout cela est évident.

Le Métaphysicien. — Ces définitions énumérées, la métaphysique n'a pas de peine à montrer qu'elles s'impliquent toutes logiquement. Toutes en effet ne sont que les diverses faces d'une même vérité, correspondantes aux diverses catégories de la pensée. Un seul terme étant donné, la logique en fera sortir tous les autres. Qui dit être en soi et pour soi dit être infini, absolu, nécessaire et universel. Qui dit infini dit également tous ces attributs à la fois. Même déduction de l'absolu, du nécessaire, de l'universel. De tout temps, la théologie a nettement compris et fortement exprimé cette relation. Mais nul ne l'a exposée avec autant de vigueur que Spinosa; nul théologien n'a mieux déduit les attributs de la substance unique, et démontré l'infinité, l'indépendance, la nécessité de l'Être en soi et par soi. Je ne pourrais qu'affaiblir la démonstration en la résumant; j'aime mieux vous renvoyer à l'Éthique. C'est là qu'on trouve une démonstration en règle de l'existence de Dieu et de ses attributs métaphysiques. Axiomes, définitions, théorèmes, rien n'y manque.

Le Savant. — Vos théologiens et même vos philosophes ne me semblent pas goûter beaucoup cette méthode de démonstration.

Le Métaphysicien. — Ils ont tort. Spinosa a pu abuser de la forme géométrique; mais la démonstration par axiomes et définitions est la seule rigoureuse. Et, à ce propos, je vous ferai remarquer que la théologie surabonde d'arguments qui n'ont nullement ce caractère. Les preuves de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Clarke, de Leibnitz, de Fénelon reposent presque toutes sur des principes dont Kant et l'école critique ont mis à nu le vice ou l'impuissance. Sans suivre la théologie dans une énumération qui nous entraînerait trop loin, il n'est pas inutile de résumer

et d'apprécier rapidement ces principes dont l'autorité a généralement survécu à la critique kantienne. Toutes les démonstrations de l'existence et des attributs de Dieu peuvent se ramener aux catégories suivantes de la pensée, quantité, qualité, relation, existence. Ainsi les preuves *per motum et finem*, par la cause efficiente et la cause finale, développées par Platon, par Aristote, par Fénelon et Bossuet avec tant de génie et d'éloquence, se rapportent à la catégorie de relation. Les preuves de Descartes par l'idée de l'Être parfait, appartiennent à la catégorie de la qualité et de l'essence. Les preuves de Leibnitz par l'idée de l'être nécessaire, rentrent dans la catégorie de l'existence. Enfin, les preuves de Clarke par les idées de temps et d'espace, correspondent à la catégorie de la quantité. Si donc les démonstrations sont très nombreuses et très diverses, les principes en sont fort simples; et comme toute la valeur des démonstrations réside dans les principes, la critique de ceux-ci nous dispensera de l'examen détaillé de celles-là.

Le Savant. — Cette méthode, outre l'avantage de simplifier la critique, a celui de la généraliser. Les démonstrations se multiplient à l'infini; la philosophie en invente chaque jour. Si la critique s'attaquait à chacune en particulier, son œuvre ne serait jamais finie. En ne s'attachant qu'aux principes, elle peut en finir d'un seul coup.

Le Métaphysicien. — Sans doute. Voilà donc les preuves de l'existence de Dieu réduites à quatre principes. Si vous vous rappelez notre analyse des jugements métaphysiques relatifs aux diverses catégories de la pensée, vous comprendrez que cette simplification peut être poussée encore plus loin. C'est l'impossibilité de s'arrêter aux notions de l'entendement relatives à chacune de ces catégories qui fait franchir

à l'esprit la sphère de l'entendement proprement dit, et l'élève à la conception rationnelle de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, de l'être en soi. Or cette nécessité logique est le principe sur lequel sont fondées toutes les démonstrations des théologiens, principe qu'on ne peut nier sans nier en même temps la pensée, la raison, l'esprit dont il est la loi. Il semble donc que toutes ces démonstrations l'ayant pour fondement, devraient être à l'épreuve de la critique. Aucune pourtant n'a résisté à la terrible machine des antinomies kantiennes.

Le Savant. — D'où cela peut-il venir?

Le Métaphysicien. — De ce que ce principe est mal entendu et mal appliqué par les théologiens. Que la pensée ne puisse s'arrêter qu'à l'absolu dans la série des effets et des causes dont la vie universelle nous offre le spectacle, cela est une nécessité de la raison. Ce qui n'est nullement nécessaire, c'est de s'arrêter, comme le veut Aristote, à un premier Moteur, distinct du système qui en reçoit le mouvement. Au contraire, l'essor de l'esprit n'a point de terme dans cette série de relations qu'il conçoit comme infinie. Toute succession infinie de mouvements n'admet pas de premier Moteur; et quand Aristote dit qu'il faut bien s'arrêter, χρή στῆναι, c'est une nécessité de son système qu'il exprime au fond, non une nécessité logique. Sans doute il lui faut s'arrêter, parce que s'étant mépris, comme Platon, sur le véritable principe du mouvement, l'hypothèse d'un premier moteur est l'unique ressource qui lui reste pour échapper à une absurdité. Il lui faut ce moteur à tout prix, sans quoi le mouvement de sa machine cosmique est impossible. Mais alors vient Kant qui lui prouve, ainsi qu'à toute la scolastique, que, si c'est une

nécessité de s'arrêter à un premier Moteur, c'en est une autre non moins impérieuse de remonter à l'infini la série des causes. Et encore Kant ne dit point assez. Il parle de nécessité égale dans les deux affirmations contradictoires, parce qu'il tient à établir une parfaite antinomie sur ce point, comme sur tous les problèmes de la métaphysique. Mais il n'y a de nécessité vraiment logique que dans la seconde affirmation. En sorte que la thèse du premier Moteur est non-seulement une hypothèse, mais une hypothèse contraire à la raison.

Le Savant. — C'est grand dommage pour la théologie, qui n'a pas d'argument plus populaire et plus commode que celui-là. Le principe de causalité est d'une intelligence si facile, et d'une application si générale! Le monde a une cause, donc Dieu existe; voilà un raisonnement que tout le monde peut faire. Vous savez la belle parole de Vanini accusé d'athéisme : « Ce brin de paille que je ramasse ne s'est pas fait tout seul ; donc Dieu existe. » Avec ce principe, tout peut devenir matière à démonstration; tout mène à Dieu.

Le Métaphysicien. — Le principe de causalité n'est point applicable au problème théologique. Tout effet suppose une cause, dit-on vulgairement, donc le monde suppose Dieu. Oui sans doute, si le monde est un effet. Mais voilà précisément la question. Le monde n'est un effet qu'au point de vue de l'imagination, qui n'en voit que la scène mobile et tout extérieure. Mais pour la raison, qui le comprend dans son fond et sa substance, la Nature a en elle-même son principe de mouvement et de changement : elle est la cause de tous ses effets. Toute démonstration d'un premier Moteur, ou d'une Cause première par le principe de causalité, repose sur l'hypothèse d'une matière essentiellement inerte et recevant son

mouvement d'une cause étrangère. Si cette conception cosmique était vraie, l'esprit humain se trouverait dans un cruel embarras. D'une part, nécessité de s'arrêter à un premier Moteur pour expliquer le mouvement; de l'autre, impossibilité de s'arrêter dans la série infinie des effets et des causes. L'antinomie serait absolue, et l'esprit condamné au doute. Heureusement la difficulté vient d'une hypothèse fausse. La vraie notion de la Nature et de la matière nous délivre tout à la fois des démonstrations d'un premier Moteur, et des contradictions que la critique oppose sur ce point à la théologie.

Le Savant. — Je vois tout un ordre d'arguments fort accrédités à retrancher du chapitre des preuves de l'existence de Dieu.

Le Métaphysicien. — Il le faut bien, sous peine de tomber sous la terrible loi des antinomies. Mais ce n'est pas le seul sacrifice que la théologie ait à faire pour y échapper. Dans la catégorie de l'existence, l'esprit obéit à la même nécessité logique que dans la catégorie de la relation. Il lui est tout aussi impossible de s'arrêter dans la série des formes que dans la série des mouvements de la vie universelle. Or que fait la théologie? Elle conclut à la nécessité d'une Substance immuable, distincte des substances aux modes changeants, comme elle a déjà conclu tout à l'heure à la nécessité d'un premier Moteur immobile. C'est le même procédé de démonstration, avec cette différence que le principe de substance y figure au lieu du principe de causalité. Tout phénomène suppose une substance; or le monde est un phénomène ou une série de phénomènes; donc il suppose un principe d'être, comme il suppose un principe de mouvement; donc Dieu existe, à titre de Substance première créatrice, comme il existe à titre de Cause première motrice. Mais alors Kant

arrive encore qui démontre que, la série des formes de l'être étant infinie, de même que la série des mouvements, l'esprit n'y trouve pas plus la substance qu'il n'y trouve la cause, dans le sens absolu du mot. Le point d'arrêt est impossible dans les deux cas; et comme, d'une autre part, l'esprit ne peut s'en tenir au phénomène, le voilà encore condamné à l'alternative de ne pouvoir ni s'arrêter ni poursuivre à l'infini.

Le Savant. — Mais alors que fera-t-il ?

Le Métaphysicien. — Il fera ce qu'il a fait pour la démonstration de la Cause première; il supprimera la difficulté en supprimant la fausse hypothèse sur laquelle repose la preuve par le principe de la substance. Leibnitz conclut l'existence de Dieu de la distinction du phénomène et de la substance, ou, pour nous servir de ses termes, du contingent et du nécessaire. Il y a des êtres contingents; donc il existe (s'il est possible) un être nécessaire. Assurément, rien de plus sûr que cette distinction du contingent et du nécessaire; rien de plus sûr non plus que la connexion logique qui unit les deux termes. Parler d'êtres contingents, c'est appeler infailliblement l'être nécessaire, comme on ne peut parler d'effet sans éveiller l'idée de cause. Ce qui est plus que contestable, c'est l'application qu'on fait ici du principe de la substance; c'est la conclusion qu'on tire de la distinction du contingent et du nécessaire. Le monde est contingent, dit-on; donc Dieu existe, en tant qu'être nécessaire. C'est là précisément la question. Le monde de l'imagination est contingent, par la mobilité incessante de ses formes. Mais le monde de la raison est nécessaire, par la fixité de ses lois et de ses types, et surtout par l'indestructibilité de sa substance. Il est donc contingent et nécessaire tout à la fois, comme il est effet et cause. Ce qui fait qu'il n'y a pas plus lieu de lui chercher un

principe d'être qu'un principe de mouvement, au delà du temps et de l'espace. Donc toutes les démonstrations de l'existence de Dieu conçu comme être à part du monde, fondées sur la distinction du phénomène et de l'être, du contingent et du nécessaire, sont infirmées dans leur conclusion.

Le Savant. — Encore un sacrifice imposé par la critique à la théologie.

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas le dernier. La catégorie de la qualité et de l'essence a fourni également un grand nombre de preuves, fondées sur l'idée même de la perfection. Les célèbres démonstrations de Descartes n'ont pas d'autre source. Il est très vrai que l'esprit ne peut s'arrêter, dans cette catégorie, à aucune des formes plus ou moins imparfaites que l'expérience nous montre, ou que l'imagination peut nous faire supposer. Mais la théologie a-t-elle pour cela le droit de conclure à l'existence réelle et objective de l'Être parfait, suprême Idéal de la pensée ? C'est ce que nie la critique. De deux choses l'une : ou il s'agit d'un être absolument parfait, et alors cet être n'est qu'un idéal ; ou il s'agit d'un être simplement plus parfait que tous ceux que l'expérience nous livre, et alors la pensée ne peut s'y arrêter. Quant à un Être absolument parfait et réel en même temps, c'est une chose qui implique contradiction. Voilà donc encore tout un système de preuves qui croule par la base. Platon, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon ont eu beau y mettre leur génie et leur éloquence ; ils n'ont pu résister à l'épreuve de la critique (1).

Le Savant. — Il faut que la théologie en fasse encore son deuil.

(1) Voyez le XIe entretien, *Critique de l'idéalisme.*

Le Métaphysicien. — Viennent enfin les preuves tirées de la catégorie de la quantité : par exemple, les démonstrations de Clarke fondées sur l'infinité de l'espace. Mais, en thèse générale, il est trop évident qu'il n'y a pas lieu de conclure de l'idée de l'infini à l'existence de l'être infini, tant qu'on s'en tient à la notion de la quantité abstraite, nombre ou étendue. Que la pensée ne puisse s'arrêter, dans la catégorie de la quantité, cela est certain, mais ne prouve pas qu'il existe un nombre infini, une étendue infinie, distincte des étendues et des nombres finis. L'infini en quantité, nombre, temps, espace, n'est qu'un attribut de l'être. Loin de servir à en prouver l'existence, c'est au contraire l'idée et la démonstration de l'Être qui impliquent l'idée et la démonstration du nombre, du temps, de l'espace infinis. Clarke a donc entrepris une œuvre impossible, en essayant de fonder l'existence de Dieu sur la réalité objective de l'espace infini.

Le Savant. — Je vois que la critique a prise sur toutes les preuves tirées des diverses catégories de la pensée, quantité, qualité, existence, relation. On peut en conclure, ce semble, qu'il n'y a pas de démonstration possible de l'existence de Dieu.

Le Métaphysicien. — Ainsi pensent les théologiens mystiques, avec lesquels la science n'a point à compter. C'est aussi l'avis d'excellents esprits qui, fatigués des fausses démonstrations d'une philosophie plus ou moins scolastique, croient pouvoir se reposer dans une intuition immédiate des vérités théologiques. A leur sens, Dieu se pose et ne se démontre pas ; il est objet de conception et de foi intime, non de démonstration. Il n'en est pas plus sujet au doute pour cela. Au contraire, il a, comme toutes les vérités premières,

le privilége d'être évident par lui-même, et par suite au-dessus de toute démonstration. Ce n'est donc pas un vague sentiment de l'âme qui l'appelle ; c'est une vue claire de la raison qui le saisit dans sa pure essence. La raison le conçoit, comme le sens perçoit le monde, et, de même que le sens, croit à son objet sans démonstration. Il n'y a pas là l'ombre de mysticisme, et la science conserve tous ses droits.

Le Savant. — N'est-ce pas votre opinion ?

Le Métaphysicien. — J'en serais tenté, si vraiment la théologie n'avait pas le choix entre un simple acte de foi de la raison, et les démonstrations que repousse la critique. Je conviens même que cette doctrine tend à prévaloir dans la philosophie actuelle, en haine de la scolastique théologique dont on a tant abusé. Mais je ne vois pas que la science en soit réduite à cette extrémité. Dieu, vous l'avez vu, se démontre de la manière la plus simple et la plus rigoureuse, absolument comme la première vérité mathématique venue, par axiomes et par définitions. Les conceptions de l'être, de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, sont impliquées de telle sorte dans les notions du phénomène, du fini, du relatif, du contingent, de l'individuel, que la logique ne peut les en séparer. Donc, en affirmant l'un des derniers termes, la pensée affirme l'un des premiers. Et comme elle ne peut rien affirmer que sous les catégories dont je viens de parler, il s'ensuit que toute affirmation, quel qu'en soit l'objet, est une affirmation de Dieu, et peut servir de matière à une démonstration de son existence et de ses attributs. Oui, on a eu raison de le dire, tout révèle, tout affirme, tout démontre Dieu, le brin de paille aussi bien que l'univers. L'erreur de la théologie n'est pas d'avoir proclamé ce principe, mais de l'avoir mal appliqué. Du Dieu qui sort ainsi de toute notion

du fini, du contingent, du phénomène, de l'individuel, elle fait un Être à part, relégué par delà le temps, l'espace et le monde de la réalité. Ce Dieu là, nul signe ne le révèle, nulle route n'y conduit, nul principe ne le démontre. C'est une pure abstraction, que la raison ne saisit pas mieux que l'imagination.

Le Savant. — C'est entendu.

Le Métaphysicien. — Voilà l'Être en soi et par soi posé avec tous ses attributs essentiels, objet propre de la métaphysique. Cet objet ne se comprend et ne se définit qu'en opposition avec toutes les réalités révélées par l'expérience. On peut dire, décrire, expliquer indéfiniment tout ce qu'il n'est pas. Mais s'il s'agit d'affirmer ce qu'il est, trois ou quatre mots suffisent, répétés de siècle en siècle, d'école en école, avec des variantes qui tiennent à l'expression plutôt qu'à la pensée. Et encore, à y regarder de bien près, ces affirmations, bien analysées, se réduisent elles-mêmes à des négations. Voyez plutôt. L'Être en soi de la raison pure n'est aucune réalité qu'on puisse percevoir ou imaginer; car alors il ne serait point l'Être en soi, toute réalité étant un phénomène qui passe. Il n'est ni dans le temps ni dans l'espace; car il serait borné. Il n'a aucune forme déterminée; il n'est ni corps, ni âme, ni même esprit, pour parler comme Malebranche; car il serait un être, et non plus l'Être en soi. Sa nature d'Être universel répugne à toute espèce d'individualité, si excellente et si compréhensive qu'elle soit. Enfin il est sans rapport avec quoi que ce soit, l'isolement absolu étant la condition de l'absolue indépendance. Avec Fénelon, nous ne trouvons qu'une affirmation pour exprimer la nature métaphysique de Dieu : *Il est celui qui est.*

LE SAVANT. — Est-ce donc là toute la science de Dieu?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il s'en faut; nous n'en sommes pas encore à l'idée propre de Dieu. Mais c'est déjà beaucoup de comprendre que Dieu est l'Être, et non un être, fût-ce le plus parfait et le plus puissant de tous ceux que nous révèle l'expérience, ou que peut concevoir l'imagination. Vous savez combien l'esprit humain est enclin à *réaliser* Dieu, à le *naturaliser* ou à l'*humaniser*. La théologie rationnelle n'a pas seulement à exprimer en quelques définitions et en quelques théorèmes les conceptions qui ont pour objet Dieu et ses attributs. Il lui faut avant tout délivrer l'esprit humain d'une multitude de préjugés, de romans, d'*idoles*, par lesquels l'idée de Dieu est faussée ou obscurcie. C'est ce qu'ont fait tous les grands théologiens rationalistes, depuis Parménide jusqu'à Hegel.

LE SAVANT. — Ils ont eu fort à faire.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Telle est la théologie dans son type le plus simple et le plus sévère. Je ne parle pas des variétés que l'imagination et l'hypothèse y introduisent; ce sont des rêves de poésie sous forme de science. Les mystiques surtout sont féconds en créations de ce genre. S'il faut à l'imagination un Dieu que l'on puisse sculpter, peindre, représenter d'une façon quelconque, le sentiment réclame un Dieu que le cœur puisse aimer, prier, fléchir, un Dieu conçu sur le type de l'âme humaine. La théologie rationnelle n'a que faire de ces idoles. Quand elle les rencontre, elle les renvoie à la poésie, qui en fait la matière de ses plus beaux chants.

LE SAVANT. — Je trouve ce dédain un peu superbe. Non que je ne le croie pleinement justifié par les conclusions de votre critique: mais ces idoles dont vous parlez sont encore

debout; elles commandent encore la foi à la foule, et le respect au monde savant. La croyance populaire n'en est plus sans doute aux représentations sensibles du polythéisme; la philosophie et le christianisme en ont délivré l'esprit humain. Mais aux dieux de la Nature a succédé le Dieu Esprit. C'est aujourd'hui le Dieu qui règne partout, dans les écoles aussi bien que dans les sanctuaires, sur la pensée du monde savant comme sur l'imagination de la multitude. Il y a bien çà et là quelques voix indépendantes qui font défaut à ce concert général; mais on les étouffe ou on les laisse parler dans le désert, quand elles essayent de se faire entendre. Quiconque s'avise de contester l'individualité, la personnalité, la volonté, la libre création de l'Être infini, est flétri de l'épithète d'athée ou tout au moins de panthéiste, ce qui ne vaut guère mieux. Aujourd'hui les choses en sont à ce point que le libre examen de ces questions n'est pas même permis chez nous dans le monde savant, et que la philosophie de nos voisins nous inspire une véritable horreur pour l'audace *impie* de ses discussions et de ses solutions.

Le Métaphysicien. — Je ne le sais que trop. Mais j'éprouve une certaine répugnance à discuter de tels problèmes avec des adversaires qui ne voient pas des mêmes yeux et ne parlent pas la même langue que moi. Vous n'ignorez pas combien il est difficile de faire entendre les vérités morales les plus élevées et les plus délicates à certains hommes chez lesquels le sens moral est endormi ou corrompu. De même, vous ne ferez pas comprendre facilement le vrai beau aux natures grossières chez lesquelles le goût n'a point été cultivé. Et pourtant on ne peut pas dire que le sens moral ou le sens esthétique ait été refusé à cette classe d'hommes. C'est bien autre chose encore, quand il s'agit de

vérités métaphysiques. Le sens métaphysique est sans doute commun à tous les hommes, puisqu'il est un attribut propre de l'humanité, tout comme le sens esthétique ou le sens moral. Mais chez la plupart, il existe plutôt en puissance qu'en acte ; les sens et l'imagination le retiennent dans un sommeil complet. Quant aux esprits cultivés par la science, la religion ou même la philosophie, il arrive encore le plus souvent que la science les enferme dans les étroites limites de l'expérience et coupe les ailes à la pensée, que la religion corrompt le sens métaphysique en enveloppant ses intuitions des symboles de l'imagination, que la philosophie elle-même, voulant tout concilier, réunit dans une synthèse pleine de contradictions les représentations de l'imagination, les perceptions de la conscience et les conceptions de la raison. En sorte qu'il n'est rien de plus rare, même en plein XIXe siècle, que de rencontrer des esprits assez nets pour ne pas confondre toutes ces choses, assez libres pour résister aux préjugés dominants, assez élevés pour atteindre à la hauteur sublime des vérités rationnelles. Je comprends et je respecte tous les besoins de l'humanité. Je pousse ce respect jusqu'à craindre d'ouvrir les yeux aux esprits qui ont contracté l'habitude de tout voir par l'imagination, ou de tout sentir par le cœur. Et pourtant Dieu m'est témoin que j'aime la vérité et la lumière par-dessus tout, pour les autres, comme pour moi. Mais il est des illusions qui ne tombent devant aucune clarté. Et si par extraordinaire elles viennent à se dissiper, c'est pour faire place au vide. La lumière, à un tel prix, est un funeste présent. Le vide est mortel à l'âme et à l'esprit. Mieux valent encore les fausses clartés de l'imagination, si la pure lumière de la raison ne doit éclairer que l'abîme du néant. Pour commencer une discussion sérieuse

avec le préjugé dominant, il nous faut pouvoir espérer que la Vérité métaphysique, que le Dieu de la raison, l'Être universel se révélera enfin avec ses vrais attributs aux esprits désabusés. C'est à ceux-là seulement que s'adresseront les explications qui vont suivre.

Le Savant. — Je vous écoute.

Le Métaphysicien. — Quand le polythéisme imposait aux imaginations populaires ses dieux aux formes humaines ou animales, les philosophes d'abord, et ensuite les chrétiens, s'efforçaient de montrer combien la nature de la Divinité, essence immatérielle, impassible et parfaite, répugne à ces formes. A quoi les prêtres païens répondaient en déclarant athées tous ceux qui ne croyaient point à leurs idoles. La science et le temps ont fini par donner raison à ces athées, malgré les préjugés populaires. Le sens commun, si lent à se prononcer, a enfin reconnu que le vrai Dieu n'a point de corps. Du polythéisme au christianisme, la question qui divise les prêtres et les philosophes a fait un progrès. Il ne s'agit plus de savoir si l'on peut prêter un corps à Dieu, mais si l'on est en droit de lui attribuer une âme, un esprit, avec toutes les facultés qui sont propres à l'âme, à l'esprit de l'homme. Pour en juger, il suffit de rappeler la définition de Dieu. Ou ce grand mot ne signifie rien, ou il veut dire avant tout et par-dessus tout l'Être infini, nécessaire, absolu, universel. Or prenez tel de ces attributs qu'il vous plaira, mettez-le en regard du Dieu qu'on impose à notre raison, et voyez s'il n'y répugne pas invinciblement. Le Dieu de la théologie régnante n'est point infini. Car en sa qualité d'âme, de personne, il sera nécessairement déterminé ; il sera tel être, et non plus l'être ; il sera donc fini. Remarquez bien que, dans la conception vulgaire, tout limite Dieu ; c'est

la Nature, c'est l'humanité, c'est le monde avec tous ses individus. En vain nous dit-on, pour sauver l'infinité de Dieu, que tout cela est son œuvre, qu'il est seul et unique dans l'ordre des principes. Qu'importe, s'il vient un moment où ce Dieu rencontre autre chose que lui, une série de substances créées, je le veux bien, mais enfin de substances réelles, et dont plusieurs sont immortelles ? Alors ne cesse-t-il pas d'être infini? Pour que Dieu soit véritablement l'Être infini, il faut qu'il soit tout, non-seulement en puissance, mais en acte. Qu'on me demande comment les êtres finis trouveront place dans le sein d'un Dieu ainsi conçu, ceci est une autre question à laquelle j'aurai plus tard à répondre. Toujours est-il que Dieu n'est infini qu'à la condition d'être Tout.

Le Savant. — Sauf la réserve en ce qui concerne l'existence des êtres finis, je reconnais que la logique le veut ainsi. Le Dieu de nos théologiens est un être fini, si grand et si parfait qu'ils l'imaginent.

Le Métaphysicien. — Il n'est point absolu, c'est-à-dire indépendant de toute relation de temps et d'espace. Car, à moins de réaliser une abstraction inintelligible sous les noms d'âme, de personne, d'intelligence divine, cette âme sent, cette personne veut, cette intelligence pense dans le temps, sinon dans l'espace. Je vois bien que de grands théologiens n'ont pas reculé devant une abstraction. Mais qui a jamais compris, malgré les prodigieux efforts des saint Augustin, des Malebranche et des Fénelon, que l'existence, que l'activité, que la pensée, que la volonté de Dieu soient sans rapport avec le temps? Qu'est-ce que cette immensité sans étendue? Qu'est-ce que cette éternité sans durée dont ils nous parlent? Ce point simple et indivisible, auquel nos

théologiens ramènent l'immensité et l'éternité, n'est pas même un de ces mystères devant lequel toute raison et toute science doivent s'incliner; ce n'est qu'un mot, un mot commode, comme le vide, comme le néant, pour remplacer les idées qui manquent. La théologie et la métaphysique ont malheureusement la ressource de faire illusion avec un mot, là où l'esprit cesse de voir et de comprendre. Voilà donc encore un attribut essentiel incompatible avec la conception théologique que nous repoussons.

Le Savant. — Autre nécessité non moins évidente de la logique.

Le Métaphysicien. — Ce Dieu n'est point nécessaire. Car, du moment qu'on le conçoit comme un être déterminé, comme une personne, une volonté, une intelligence, un être enfin dont les attributs nous ont été révélés par l'expérience de notre propre nature, il n'est plus l'être dont l'essence implique l'existence, l'être dont la négation est impossible, l'être nécessaire en un mot. Quand la théologie applique à Dieu les attributs ci-dessus énoncés, elle se sert d'un procédé bien connu dans la science : elle use de l'induction. Ce n'est point *a priori* et en vertu d'une véritable nécessité logique qu'elle conçoit Dieu comme esprit pur, comme personne, comme intelligence. Elle ne fait en cela que transporter à Dieu les plus hautes facultés de l'homme, en les élevant à la perfection. Or une induction, si légitime qu'elle soit (et celle-ci est loin de l'être), n'a jamais ce caractère de nécessité qui fait que le contraire de la vérité qu'elle découvre est impossible. Le Dieu de nos théologiens n'est donc pas l'être nécessaire.

Le Savant. — Cela est encore évident.

Le Métaphysicien. — Enfin il n'est point universel. Par

cela même qu'elle le conçoit comme âme, esprit, personne, la théologie régnante en fait un individu. Or cet individu, si grand, si puissant, si parfait qu'il soit, répugne à l'universalité d'être et d'action. L'être universel ne peut être par essence un individu ; il cesse d'être universel dès qu'il devient individu. Les théologiens ont beau nous dire que la suprême individualité et la suprême universalité se réunissent en Dieu, qu'il est tout à la fois le plus individuel et le plus universel des êtres ; la raison ne comprend rien à cette alliance de mots. Pour elle, individualité et universalité sont des termes qui *hurlent d'effroi de se voir accouplés*, parce qu'ils expriment des attributs essentiellement incompatibles. Mystère, dira-t-on, mais mystère imposé à la raison humaine par le bon sens et la morale ! Nullement. La morale n'a rien à voir ici, quoi qu'on en dise ; ses saintes vérités sont indépendantes de toute spéculation théologique. Quant au bon sens, c'est en abuser que de le mettre au service de préjugés qui ne soutiennent pas l'épreuve de l'analyse. Le Dieu universel et individuel tout ensemble n'est pas même un mystère : c'est un non-sens, un mot absurde, comme la définition *transcendante* de l'éternité sans durée et de l'immensité sans étendue. Il faut donc choisir entre le Dieu universel et le Dieu individu. Les théologiens qui ne se payent pas de mots en prennent leur parti, et s'en tiennent au dernier purement et simplement. Leur conception théologique a ainsi le mérite d'être parfaitement intelligible, à la condition, bien entendu, de renoncer à un attribut métaphysique essentiel au Dieu de la raison.

Le Savant. — Ici encore la logique ne permet pas le doute.

Le Métaphysicien. — S'il en est ainsi, que devient le

Dieu de nos théologiens? Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est ni infini, ni absolu, ni nécessaire, ni universel? Je vous le laisse à penser. Trouvez-vous le mot *idole* trop fort pour qualifier les personnifications et les fictions que la théologie nous présente, en les couvrant de l'autorité du sens commun? Pour moi, je ne doute pas que la question ainsi simplifiée ne soit résolue, comme je l'ai fait, pour tous les esprits libres et sérieux. Entre le Dieu de la raison entouré des seuls attributs qui conviennent à son essence, et le Dieu de l'imagination escorté de tous les attributs physiques ou psychologiques qui y répugnent, leur choix n'est ni long, ni difficile à faire. Je ne crains pas qu'ils hésitent devant une vérité aussi nette. Ce que je redoute, et ce qu'il faut surtout poursuivre, c'est l'abus des mots, la scolastique, l'artifice d'une fausse science qui cache sous de menteuses alliances de mots la contradiction qui éclate entre les idées. C'est pourquoi je préfère les idoles de la théologie à ses subtilités. L'anthropomorphisme net et pur est bien moins dangereux que ce mélange bâtard de conceptions métaphysiques et d'inductions psychologiques que Platon, Malebranche, Leibnitz, ont si habilement composé, et qu'on nous donne aujourd'hui pour le dernier mot de la sagesse. En résumé, il est bien entendu que toute personnification, toute détermination autre que les attributs dits *métaphysiques* répugne à l'essence de Dieu, et que, sous ce rapport, il n'y a pas moins d'illusion à le représenter sous des attributs moraux que sous des attributs physiques. Ame ou corps, Esprit ou Nature, personne ou chose, nul être individuel, si grand, si pur, si parfait qu'il soit, ne peut contenir la nature infinie de Dieu. Gardons-nous de l'enfermer dans les objets plus ou moins finis de nos représentations sensibles et de nos perceptions

intimes. Laissons-lui cette majesté ineffable de l'être que l'esprit peut concevoir, mais non connaître. « Élargissez Dieu, » s'écriait l'enthousiaste Diderot dans un accès de panthéisme matérialiste, en pensant au Dieu du mysticisme chrétien! Ce n'est pas de l'élargir qu'il s'agit; car, fût-il aussi vaste que le monde, il ne serait plus Dieu du moment qu'il y serait contenu. Il faut lui maintenir avec une invincible fermeté les attributs propres à son essence, tels que l'infinité, la nécessité, l'indépendance, l'universalité, en faisant le sacrifice des idoles les plus chères à l'humanité, puisque ces idoles sont reconnues incompatibles avec la conception rationnelle de Dieu.

Le Savant. — J'aime à entendre ce mâle langage; pourtant je conserve un scrupule à l'endroit du Dieu de la raison pure. Ainsi réduit à ses attributs métaphysiques, n'est-ce pas l'être dans le sens purement abstrait du mot, l'être vide de la dialectique éléatique ou platonicienne? J'en ai grand peur, quand je pense que ces attributs, de votre propre aveu, ont un sens tout négatif.

Le Métaphysicien. — Prenons bien garde ici. Vous semblez confondre deux choses fort différentes: une conception de la raison, et une simple abstraction de la pensée. Prendre la réalité pour base de la spéculation théologique, la dépouiller successivement de tout attribut, de toute propriété, jusqu'à ce qu'on l'ait réduite à la notion vide de l'existence abstraite, et donner cela pour Dieu, est un jeu de dialectique auquel un esprit sérieux ne se laisse pas prendre. S'il n'y a rien de plus que cette abstraction sous l'*Unité* éléatique et sous l'*Idée* platonicienne, ce dont je doute fort, je conviens que Parménide et Platon n'ont rien compris au Dieu de la raison et de la vraie métaphysique. Tout autre est notre

Dieu. Je n'ai jamais songé à isoler l'Être infini, absolu, nécessaire, universel auquel notre raison donne ce nom, des réalités finies, relatives, contingentes et individuelles qui le manifestent. Le résultat de notre analyse et de notre critique des conceptions rationnelles, vous ne l'avez point oublié, est que ces conceptions n'ont d'autre objet réel que la totalité des phénomènes et des êtres dont se compose la vie universelle embrassée dans l'éternité du temps et dans l'immensité de l'espace. Quand je dis que le Dieu de la raison n'est aucun être déterminé, qu'il n'est pas plus âme que corps, esprit que matière, intelligence qu'instinct, personne que Nature, je n'ai point en vue un certain être à part de tous ceux-là, dont l'essence propre serait d'être sans propriétés et sans attributs définissables. Si Dieu n'est aucune de ces réalités, il les contient toutes, non pas en puissance seulement, mais en acte, bien différent en cela de l'être abstrait et parfaitement vide de la dialectique. En ce sens, il est Esprit comme il est Nature; il est intelligence et volonté comme il est instinct et nécessité. Car c'est précisément le propre de l'Être universel d'être tout, sans être aucune réalité déterminée ou particulière. Voilà pourquoi, dans la définition rationnelle de Dieu, il faut bien se garder de faire entrer une propriété, un attribut quelconque de la réalité, si grand et si excellent qu'il soit. Quand on a dit qu'il est l'infini, l'absolu, l'universel, l'Être, la définition est complète. Tout attribut qu'on ajoute pour la préciser ou l'enrichir ne peut que la fausser, en excluant de la difinition tout ce qu'il n'est pas. Et si l'on s'avise d'idéaliser la propriété ou l'attribut introduit dans la conception rationnelle de Dieu, afin de l'accommoder à la perfection de la nature divine, on ne fait qu'ajouter une contradiction à une impossibilité. Tous les

grands métaphysiciens l'ont senti, depuis Plotin jusqu'à Fénelon; leur erreur n'est pas d'avoir maintenu l'idée de Dieu à cette hauteur, mais de l'avoir convertie en abstraction, en lui assignant un objet à part, au delà du monde réel.

Le Savant. — Votre explication me montre que vous n'êtes point dupe de la même illusion logique.

Le Métaphysicien. — J'espère qu'elle vous prémunira également contre un sophisme qui a acquis dans la science et surtout dans le sens commun l'autorité d'un argument invincible. Quand la théologie rationnelle, pénétrée de la nécessité de limiter l'idée de Dieu aux attributs métaphysiques, en retranche toute représentation et même toute détermination empruntée à l'expérience; quand elle en fait l'Être absolu, universel, l'Être tout court, sans les attributs de conscience, de personnalité, de volonté, on croit l'arrêter d'un mot. Peut-il y avoir moins dans la cause que dans l'effet? Le monde serait-il plus riche en attributs que son auteur? Enfin comment concevoir que Dieu ait créé, engendré, produit (peu importe l'hypothèse) des êtres vivants, actifs, intelligents, libres, sans être tout cela lui-même?

Le Savant. — L'objection est spécieuse en effet.

Le Métaphysicien. — Elle est même sans réplique pour toute doctrine qui sépare Dieu du Monde, et ne les rattache l'un à l'autre que par la relation de la créature au Créateur. En ce cas, il est impossible de comprendre un Dieu dotant la moindre de ses créatures d'attributs qui lui feraient défaut à lui-même. Ce n'est pas l'être intelligent et libre seulement qui serait un mystère dans l'œuvre divine; le premier être vivant, le moindre fétu de paille offrirait la même difficulté. L'absurdité n'est pas moindre au bas de l'échelle qu'au

sommet. On ne se tire pas d'affaire en disant qu'il suffit que la cause possède en puissance et à un degré bien supérieur tout ce que l'effet possède en acte. Car alors faire de Dieu l'Être en puissance, c'est le réduire à une abstraction, tout être n'existant réellement qu'en acte. Vous l'avez vu, la distinction de la puissance et de l'acte n'implique pas la distinction substantielle de deux êtres qui seraient entre eux dans la relation de la cause à l'effet. Tout être est en puissance en même temps qu'en acte ; en puissance de ce qui sera, en acte de ce qui est. Or le Dieu de nos théologiens, Cause créatrice du monde, est conçu par eux comme un être en acte substantiellement distinct de son effet; ce qui rend impossible la supposition qu'il y ait moins dans la cause que dans l'effet. Mais l'objection tombe devant la conception rationnelle des vrais rapports qui unissent le Monde à Dieu. Si Dieu et le Monde sont un seul et même objet, considéré sous deux aspects différents, ainsi que l'a démontré la critique des conceptions de la raison, il n'y a plus lieu de chercher comment il se fait que l'effet possède des attributs qui manquent à la cause. Dieu possède tout, puisqu'il est le Tout; il possède l'intelligence, la conscience, la volonté, comme le reste. Il n'en est pas moins vrai qu'aucun de ces attributs ne doit entrer dans la définition rationnelle de Dieu, sous peine de le confondre absolument avec tel objet du Monde. Vous voyez que toute la force de l'objection tient au préjugé théologique qui imagine la relation de Dieu et du Monde sur le type des rapports que l'expérience perçoit entre les réalités individuelles. La loi de toute création, de toute génération, dans le monde des individus, est que la cause ne peut contenir moins que son effet, sinon en acte, du moins en puissance. Mais cette loi n'est plus applicable au rapport du

Monde à Dieu, tel que le conçoit la raison. La difficulté disparaît donc avec l'hypothèse qui l'avait suscitée.

Le Savant. — C'est ce qui me semble aussi.

Le Métaphysicien. — Il en est de même d'une autre objection tirée du principe des causes finales. Vous ne niez pas, dit-on, l'ordre qui éclate dans toutes les parties connues de l'univers. Partout la correspondance des moyens à la fin révèle les intentions d'une cause intelligente. La nécessité de supposer à l'ouvrier les attributs qui brillent dans son œuvre, de reconnaître, comme dit Voltaire, l'horloger dans l'horloge, est un dogme du sens commun.

Le Savant. — Si ce n'est qu'un préjugé, il faut convenir que c'est un des préjugés le plus enracinés dans la croyance humaine.

Le Métaphysicien. — Il est en effet invincible pour cette école de théologiens qui font du monde une *création* de Dieu, dans le sens propre du mot. Mais si cette conception n'est qu'une fiction, ainsi que nous l'avons démontré, si le Monde et Dieu sont substantiellement identiques, il n'y a plus lieu de conclure du caractère intelligible de l'œuvre à l'intelligence de l'ouvrier. Ce n'est pas qu'on puisse mettre en doute, comme l'a fait de tout temps la philosophie matérialiste, le caractère intelligible de la vie universelle, et l'intelligence du Dieu vivant. Seulement il faut se garder de transporter dans l'ordre des vérités théologiques les idées et les images du monde de l'expérience. Le développement de la vie universelle n'a absolument rien de commun avec la création d'un artiste. Dieu n'est pas un Être distinct du Monde, concevant et créant son œuvre à un moment déterminé. Le Monde est son acte nécessaire, sa réalité intime et identique avec son essence. Ne disons donc point que

l'œuvre révèle l'ouvrier, et l'horloge l'horloger, ces façons de parler supposant entre Dieu et le Monde une relation purement imaginaire. Parlons de l'intelligibilité du Monde, et de l'intelligence de Dieu ; rien de plus rationnel et de plus conforme à l'expérience. Si par cause finale, vous entendez simplement la relation des moyens à la fin, des organes à la fonction dans la vie universelle, il faut être aveugle ou fermer systématiquement les yeux à la lumière pour ne pas voir partout cette relation. Ce n'est point, quoi qu'en dise Spinosa, une pure distinction empruntée aux convenances humaines, et appliquée arbitrairement à la nature même des choses ; c'est la loi des choses et des êtres qui s'impose à la pensée et à la science avec un caractère d'évidence et de nécessité absolue. Pourvu qu'on n'abuse pas de l'analogie, et qu'on ne prête pas gratuitement à la Nature des fins et des intentions incompatibles avec la simplicité et la généralité de ses lois, ainsi que l'ont fait trop souvent les *cause-finaliers* de la famille de Bernardin de Saint-Pierre, l'usage du principe des causes finales est aussi fécond que légitime dans la science. Ce qui n'est plus rationnel, c'est l'induction théologique qu'on en tire, c'est l'hypothèse d'un Dieu créateur du monde, à l'instar de l'artiste qui dépose sa pensée dans une matière extérieure. La théologie rationnelle a l'air d'énoncer un paradoxe, quand elle nie l'auteur intelligent d'une œuvre intelligible. Mais ce n'est, remarquez-le bien, ni l'intelligibilité du Monde, ni l'intelligence de Dieu qu'elle nie ; c'est uniquement la relation de l'œuvre à l'ouvrier. Il n'y a point à conclure de l'intelligibilité de l'œuvre à l'intelligence de la cause créatrice, parce que le Monde n'est point une œuvre, et que Dieu n'est point un artiste. Dieu est intelligence aussi bien que puissance ; il est intelligent en tant qu'Esprit,

comme il est puissant en tant que Nature. Le Dieu Esprit pense la vie universelle que produit le Dieu Nature. Mais c'est toujours le même Dieu, intelligible dans son activité immanente, nécessaire et instinctive, intelligent dans la conscience réfléchie, dans la pensée de cette activité.

Le Savant. — Ce langage est encore nouveau pour moi.

Le Métaphysicien. — Vous le comprendrez mieux, après les explications que j'aurai l'occasion de donner par la suite. Pour le moment, qu'il nous suffise de savoir que le principe des causes finales, pas plus que le principe de causalité, n'est applicable à la théologie rationnelle.

Le Savant. — Votre conception théologique ne laisse aucun doute dans mon esprit sur ces points. Dieu est proprement l'Être infini, absolu, universel. Ces attributs métaphysiques sont d'une nécessité évidente, et il n'est pas une école de théologiens qui ne commence par les poser *a priori*. Tout attribut qui les contredit doit être exclu de l'idée de Dieu, quelles que soient les réclamations du préjugé commun ou de l'intérêt pratique. J'abandonne donc à la théologie empirique toutes ces représentations, toutes ces personnifications idolâtriques qui répugnent à l'essence de la Divinité. Je lui laisse son Dieu Nature confondu avec la vie universelle, ou son Dieu Esprit distinct et séparé du Monde. J'admets parfaitement l'identité substantielle et la distinction purement logique de Dieu et du Monde. Je voudrais seulement garder le Dieu personnel. Je vous l'avoue, je ne puis comprendre un Dieu impersonnel, à moins de le réduire à l'Être abstrait dont vous ne voulez pas plus que les théologiens anthropomorphistes, ou à la simple totalité des êtres et des phénomènes de l'univers.

Le Métaphysicien. — Gardons-nous bien de l'une ou l'autre

réduction, ce serait supprimer Dieu. L'Être universel n'est pas une unité abstraite, puisqu'il est Tout. D'une autre part, s'il est Tout, il n'est pas un tout, une pure unité collective. Son unité est aussi réelle, aussi intime, aussi organique que celle de tout être individuel. Mais cette unité ne peut être conçue comme *personnelle* dans l'Être universel, par la raison très simple qu'il est infini. Toute personne, vous le comprenez facilement, a pour condition la conscience, laquelle a elle-même pour condition la limite. Je ne veux pas dire par là que tout être fini soit nécessairement *conscient*. Il est trop clair que la conscience ne peut appartenir, dans l'ordre des êtres finis, qu'aux êtres pensants, aux *esprits*. J'entends seulement que pour qu'un être ait conscience de soi, pour qu'il s'affirme, se pose comme moi, il faut qu'il se distingue, se sépare d'un non-moi quelconque. Or ce moyen de distinction, ce non-moi manque à l'activité infinie de l'Être universel, quelle qu'en soit d'ailleurs l'unité. Dieu ne pourrait se saisir comme moi, prendre conscience de lui-même qu'en s'opposant un non-moi; ce qui est impossible, puisqu'il est tout, en sa qualité d'Être infini et universel. Donc ici encore nos théologiens les plus raisonnables ne se rendent pas compte de la nature des notions qu'ils emploient. La contradiction est manifeste; entre les attributs métaphysiques et les attributs psychologiques, il faut choisir. Le Dieu personnel et conscient est nécessairement fini et individuel; le Dieu infini et universel est nécessairement impersonnel.

Le Savant. — En sorte que voilà la pauvre raison humaine entre un Dieu homme et un Dieu sans aucun de ces attributs qui tombent sous la connaissance. On conçoit à grand'peine ce Dieu abstrait; mais on n'en peut absolument rien affirmer, si ce n'est l'existence. Convenez que cela est bien dur. Je ne

vois plus guère alors dans votre Être infini et universel qu'une simple totalité, le τὸ παν de certains panthéistes grossiers.

Le Métaphysicien. — Prenez garde ici. De ce que Dieu est impersonnel, en tant qu'infini et universel, il n'en faudrait rien conclure contre son unité. L'unité est pour l'Être infini et universel l'attribut même de la divinité. Si Dieu pouvait être conçu comme un simple Tout, il pourrait bien être infini et universel ; mais il ne serait pas l'Être infini et universel. Pour être Dieu, il ne lui manquerait que l'être. Vous n'auriez plus, sous ce mot, que la série ou le système des êtres dont se compose l'univers. Dieu est donc un, ou il n'est pas.

Le Savant. — J'en conviens. Mais cette unité peut-elle se concilier avec l'infinité et l'universalité?

Le Métaphysicien. — Parfaitement. Vous venez de voir pourquoi la personnalité est incompatible avec ces deux attributs. On ne peut concevoir Dieu se posant comme personne, c'est-à-dire comme moi, qu'en s'opposant un non-moi, et par suite en se limitant et en s'individualisant. Mais l'unité est un attribut tout métaphysique, qui n'a rien d'incompatible avec les autres attributs de ce genre. Dieu peut être conçu comme Un, sans cesser d'être infini et universel. Il suffit de ne point assimiler cette unité infinie et universelle à l'unité finie et individuelle de tout être ou de tout système d'êtres perçu par l'expérience. Si l'on peut dire de l'Être infini ce que Pascal a dit de l'espace infini dont le centre est partout et la circonférence nulle part, il faut admettre que l'unité de Dieu a son siége partout et nulle part, bien différente en cela de l'unité des individus dont le centre peut toujours être déterminé. Mais cette unité n'en est pas moins réelle pour cela.

Le Savant. — Je le vois.

Le Métaphysicien. — Quant à la personnalité de Dieu, il y faut décidément renoncer. Ce n'est pas que le langage de la théologie la plus rationnelle ne se prête de temps en temps à l'expression de cet attribut. L'école allemande elle-même parle de la conscience, de la liberté, de la personnalité divine. Seulement gardons-nous de prendre cela à la lettre. Il n'y a qu'un moyen pour l'Être infini et universel de devenir personnel ; c'est de cesser d'être l'un et l'autre, c'est-à-dire d'être Dieu. Mais comme, à parler rigoureusement, rien n'est en dehors de Dieu, et que tous les êtres de l'univers n'en sont que les diverses manifestations, on peut dire de chacun de ces êtres qu'il est Dieu, à un moment donné de son activité. En ce sens, Dieu est Nature, Dieu est Esprit. En ce sens encore, on peut dire qu'il est personne, qu'il prend conscience de lui-même, dans cette manifestation supérieure de son être qu'on nomme l'Humanité. C'est de cette manière que la philosophie allemande a pu définir la pensée la conscience de Dieu, et l'esprit le moi de l'Être universel. Mais, en bonne métaphysique, ce langage n'est point correct. Qu'on dise que la Nature, que l'Humanité, que toute chose est *divine*, le mot est exact, en tant qu'il exprime la vraie relation des individus à l'Être universel. Mais la raison ne permet pas d'appliquer le nom de Dieu à un autre objet que cet Être lui-même conçu dans son essence métaphysique, c'est-à-dire dans son unité, son infinité, son indépendance, sa nécessité, son universalité. Nulle forme, nulle manifestation de l'Être infini, absolu, universel, ne pouvant être elle-même infinie, absolue, universelle, il s'ensuit que ce grand nom ne convient proprement qu'au seul Être métaphysique révélé par la raison. La grandeur, la fé-

condité, la puissance de la Nature est finie ; la perfection de l'Esprit, si haute et si pure qu'elle soit, a ses limites. Le seul objet de la pensée qui n'en ait pas, c'est l'Être qui fait le fond commun de la Nature, de l'Esprit et de la vie universelle.

Le Savant. — Après cette explication il ne faut plus parler d'un Dieu personnel.

Le Métaphysicien. — Ici finit l'œuvre de la métaphysique, et commence celle de la théologie proprement dite. L'Être en soi, l'Être infini, nécessaire, absolu, universel, n'est pas encore ce que la foi du genre humain salue du nom de Dieu. Prise dans son essence propre, et abstraction faite de toute représentation empirique, l'idée de Dieu est encore autre chose que la collection des attributs métaphysiques, non moins applicables au Monde qu'à Dieu. Le Monde aussi, en un sens, est infini, absolu, nécessaire, universel ; et pourtant il n'y a que le panthéisme qui ose en faire Dieu. C'est qu'ici vient une distinction capitale. L'Être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans son *idée* et dans sa *réalité*. Sous le premier aspect, c'est Dieu ; sous le second, c'est le Monde. La théologie est la science qui, faisant abstraction de la réalité, place l'Être absolu au-dessus du temps et de l'espace, loin du changement, du mouvement, de la vie ; elle en fait l'Être parfait, immuable, immobile, et l'assied sur *le trône d'une éternité silencieuse*, selon l'expression déjà citée d'un philosophe contemporain. Ici je me joins au chœur des théologiens pour célébrer les ineffables vertus de leur Dieu. Seulement je crains qu'ils n'oublient à quoi il les doit. Les attributs de perfection, d'immutabilité, d'indépendance du temps et de l'espace qu'ils ajoutent aux précédents lui coûtent la réalité. L'Être en soi ne devient parfait, immuable, supérieur au temps et à l'espace qu'en passant à l'état d'Idéal. Il est

Dieu alors; mais il ne prend la *Divinité* qu'en perdant toute *réalité*.

Le Savant. — C'est payer un peu cher, ce semble, la majesté dont l'entoure le cortége de ces nouveaux attributs.

Le Métaphysicien. — Nous nous expliquerons tout à l'heure sur ce point; en ce moment je me borne à exprimer une distinction très simple. C'est une grave erreur des théologiens de croire que ces attributs aient le même caractère métaphysique et la même nécessité logique que les premiers. Les attributs d'infinité, de nécessité, d'indépendance, d'universalité sont essentiels à l'Être absolu, considéré soit dans son idée, soit dans sa réalité. Ce mot les contient logiquement, et il suffit de la plus simple déduction pour les en tirer. Les attributs de perfection et d'immutabilité appartiennent à la catégorie de l'essence, et non à celle de l'existence; ils sont inconciliables avec les objets de cette dernière catégorie. Quand le théologien applique le concept de perfection à l'Être métaphysique que nous a révélé la raison avec tous les attributs qui lui sont propres, il fait une opération analogue à celle que fait le géomètre, le physicien, le moraliste, le politique, lorsqu'il applique ce même concept aux êtres physiques ou moraux donnés par l'expérience. Et en la faisant, il arrive à un résultat également analogue : c'est d'*idéaliser*, de convertir en idée l'objet de sa conception. Dans cette transformation, Dieu et ses attributs passent, ainsi que je l'ai dit, à l'état d'Idéal. Ainsi compris, l'objet propre de la théologie n'est point un Être réel, se développant dans le temps et dans l'espace; c'est une Idée pure, une essence immuable et immobile dans sa perfection. Cet Idéal ne doit point être confondu avec tel ou tel idéal, avec l'idéal de la Nature, par exemple, ou avec l'idéal de l'Esprit,

qui n'en sont que des déterminations saisies par l'expérience et idéalisées par l'abstraction. Le Dieu de la théologie est l'Idéal suprême, l'Idéal de l'Être infini et universel, de l'Être métaphysique, objet propre de la raison. Si nous voulions nous servir de la langue de Platon pour l'exprimer, nous dirions qu'il est l'Idée des idées, afin de le distinguer des déterminations plus ou moins générales comprises dans son infinie et universelle unité. L'*Idée* absolue de Schelling et de Hegel, telle que leur dialectique la donne, est exactement le Dieu dont il s'agit ici.

Le Savant. — Ainsi, selon vous, Dieu ne devient l'Être parfait qu'en perdant toute réalité. Il me semble que les théologiens l'entendent autrement. Selon les plus illustres docteurs, c'est le parfait qui est l'être positif; c'est la perfection en toute chose qui est la mesure de la réalité. Dieu n'est l'Être réel par excellence qu'autant qu'il est l'Être souverainement parfait. Tel est le langage de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de saint Anselme, de Descartes, de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet. « On dit : Le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui, sûr de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, s'élève à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier en soi et dans les idées, et que l'imparfait en toute façon n'est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais com-

ment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité? Et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation du savoir parfait? Comment dans la volonté le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut.... Voilà donc un être parfait, voilà Dieu nature parfaite et heureuse. » (Bossuet, *Élévations*.)

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas moi qui méconnaîtrai la beauté, l'éloquence, la vérité même de ce langage, dans une certaine mesure. Mais vous me permettrez d'en contester la rigueur démonstrative. Bossuet me semble ici, avec presque tous les théologiens idéalistes, tirer une conclusion fausse de prémisses vraies. Que la notion de l'imparfait, en tout genre, présuppose l'idée du parfait, je suis entièrement sur ce point de l'avis de Bossuet et de toutes les écoles idéalistes. Platon l'a dit le premier, les choses ne sont que des copies des idées; elles ne sont vraies et intelligibles qu'autant qu'elles les expriment et dans la mesure où elles les expriment. Mais autre chose est la *vérité*, autre chose est la *réalité*. L'erreur de Bossuet et des idéalistes est de confondre ces deux notions, et de conclure sans cesse de l'une à l'autre. L'*idée*, l'idéal, le type, le parfait, est la vérité pure; mais du moment qu'on attribue à cet objet de l'entendement une certaine existence en dehors de la pensée, on réalise une abstraction. C'est ce qu'a fait Platon pour l'ordre entier des *idées*; c'est ce que font Bossuet et les théologiens pour l'idée de l'Être parfait. Tant qu'ils se bornent à chercher la vérité dans les

concepts de l'entendement, ils ont raison. Ils ne se trompent qu'alors qu'ils y cherchent l'être, la réalité par excellence. Il y a longtemps que les bons esprits ne sont plus dupes des entités platoniciennes et scolastiques. Mais la philosophie moderne a persisté à croire à la réalité objective de celle de ces idées qui a pour objet l'Être parfait, sans se douter qu'il n'y a pas plus de raison de réaliser cette abstraction que les autres. Cette illusion était toute naturelle, du reste, avant la critique de la *Raison pure*, alors que les théologiens ne s'étaient pas encore rendu compte des éléments et des lois de la pensée. Mais aujourd'hui, quelle que soit notre admiration pour les œuvres du génie, nous ne pouvons plus prendre au sérieux les démonstrations de Malebranche, de Fénelon et de Bossuet, touchant la réalité objective des types de perfection conçus par la pensée, à l'occasion des réalités imparfaites que nous révèle l'expérience.

Le Savant. — J'entends cela.

Le Métaphysicien. — Remarquez bien que ma négation s'adresse à l'Être parfait, et non à l'Être infini, absolu, universel. Pour nier celui-ci, il faudrait d'abord nier la raison. On ne comprend rien à la métaphysique, si l'on ne commence par distinguer ces deux conceptions que les théologiens affectent perpétuellement de confondre. L'Être infini n'est pas seulement réel ; il est le fond et la substance de toute réalité : c'est le Dieu vivant. Quant à l'Être parfait, le Dieu de la théologie, il n'est que le suprême Idéal de la pensée.

Le Savant. — Mais alors ce Dieu ressemble fort à une abstraction.

Le Métaphysicien. — Qu'importe, si cette abstraction est une vérité? Prenez garde qu'abstraction et vérité ne sont

point des termes contradictoires, ainsi qu'on le croit communément. Ici l'abstraction ne devient une erreur que pour les théologiens qui s'obstinent à la réaliser. Le Dieu de la théologie est vrai, dans le sens propre du mot, vrai de la vérité supérieure de l'idéal. La théologie est vraie, au même titre que la géométrie pure qui n'opère que sur des constructions idéales, que la mécanique rationnelle qui ne met en mouvement que des masses et des forces abstraites. Quand on parle de *vérité*, il y a une distinction capitale à faire. Entend-on l'essence ou l'existence des choses, l'idéal ou la réalité ? La théologie possède la vérité logique, la vérité de l'essence et de l'idée. Mais cette vérité ne doit point être confondue avec la vérité réelle, la vérité vivante et concrète. Celle-ci a son siége dans la réalité, dans la Nature et dans l'Histoire ; celle-là a le sien dans la Pensée seulement. Sous ces réserves, la théologie est la plus vraie de toutes les sciences, en tant qu'elle est la science de l'Idéal suprême.

Le Savant. — Le sens commun et le sentiment religieux s'accommoderont-ils d'une théologie dont le Dieu n'est qu'un idéal ?

Le Métaphysicien. — Le sens commun est un excellent juge dans l'ordre des vérités moyennes ; mais dans l'ordre des vérités supérieures, il n'a le plus souvent que des préjugés à opposer aux théories les plus solides de la science. Ne lui demandez pas trop son avis sur tout ce qui dépasse sa sphère, et par exemple sur les hautes questions de théologie ; il pourrait bien vous répondre par des mots convenus dont il ne se rend guère compte. Quant au sentiment religieux, toute théologie qui affirme le Parfait et l'Idéal en conserve la source. Qu'importe que cet Idéal conçu par la raison existe en dehors de la pensée ou seulement dans la

pensée? Sa vivifiante et purifiante vertu ne s'en fera pas moins sentir dans une hypothèse que dans l'autre. Il y a plus : l'Idéal ne se montre dans toute sa vérité qu'à la lumière de la pensée. Assurément l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, n'est pas une simple idée de la raison, une synthèse supérieure de l'esprit ; il est réel, il est vivant dans l'Univers, dans le monde de la Nature et dans le monde de l'Esprit ; mais là les caractères propres de la divinité, la beauté, l'harmonie, la vertu, la sagesse, la sainteté, n'y trouvent pas leur parfaite et complète expression. L'esprit les y devine plutôt qu'il ne les y contemple ; ils y sont cachés sous les formes obscures et incomplètes qui frappent l'imagination. C'est dans la synthèse de la pensée, à l'état de purs intelligibles, que la raison en saisit le mieux la vérité.

Le Savant. — L'Être parfait une idée! Voilà une conclusion que vous ferez bien difficilement accepter à nos théologiens.

Le Métaphysicien. — C'est leur affaire ; mais il faut qu'ils sachent qu'il y va du salut de leur science. En réalisant leur Être parfait et immuable, ils ont soulevé une montagne de difficultés et de contradictions qui pèse encore aujourd'hui sur la théologie. En vain ils se débattent depuis que le problème théologique est posé contre les objections de toute nature que soulève leur solution ; ils ne peuvent parvenir à en débarrasser la science. Génie, subtilité, logique, éloquence, rien n'y fait. On écoute, on admire la théologie quand elle parle par l'organe des Platon, des saint Augustin, des Malebranche, des Bossuet, des Fénelon, des Leibnitz ; mais après toutes ces brillantes discussions et ces magnifiques explications, l'esprit reste rebelle à la doctrine qui lui a été développée en si beau langage. Tout au plus par-

vient-on à le troubler, à l'éblouir un moment par le mouvement des pensées et l'éclat des paroles; aussitôt le livre fermé, il revient au doute et au sentiment invincible des difficultés. N'est-ce pas ce que vous avez éprouvé à la lecture des plus beaux traités de théologie?

Le Savant. — Je le confesse.

Le Métaphysicien. — C'est qu'en effet les difficultés sont insurmontables. Si tout reste clair et facile dans la théologie, tant qu'elle s'en tient à l'Idéal, tout devient obscur, impossible, du moment qu'elle en vient à réaliser ses abstractions. Je vous en fais juge. Sans vouloir suivre les théologiens dans le dédale de leurs subtilités scolastiques, attachons-nous aux difficultés qui sautent aux yeux. Cet Être souverainement parfait, simple idéal pour nous, réalité pour les théologiens, qui fait l'objet propre de la théologie, est nécessairement immuable dans sa perfection. Changement et perfection sont des termes qui s'excluent : tous les théologiens s'accordent à le reconnaître. Mais alors comment concevoir l'existence, la vie, la réalité d'un Être immuable? Que l'Être parfait ne soit pas soumis à la loi du progrès comme les êtres imparfaits, cela ressort de la définition même, et peut d'ailleurs se comprendre à la rigueur. Mais que son existence, sa réalité, sa vie, son activité ne se produisent, ne se trahissent par aucun changement, aucun développement; que tout cela reste sans rapport, sinon avec l'espace, du moins avec le temps, voilà ce que le génie des plus grands docteurs n'a jamais pu faire comprendre. Je sais bien que les mots ne manquent pas pour nous répondre; mais sous les mots, il faut des idées. Quand on nous aura dit avec celui-ci que l'existence divine a cela de propre qu'elle n'a pas de durée successive, avec celui-

là que la vie divine est un acte simple, indivisible, nous n'en serons pas plus avancés. Ce ne sont pas même des mystères impénétrables pour notre intelligence; ce sont des mots vides de sens. Mais passons sur cette impossibilité ; consentons à laisser l'Être parfait, le Dieu abstrait de la théologie dans l'immuable et immobile majesté de sa perfection ; il faudra bien qu'il en sorte pour créer le monde, puisqu'il est un Principe réel, une Cause active, et non un simple Idéal. Rien que l'acte de la création suffit pour changer les conditions de cette existence immuable. Quand on pourrait supposer que la pensée, que la volonté, que la vie intime de Dieu échappent aux conditions du temps et de l'espace, il faudrait bien reconnaître que son activité créatrice y tombe nécessairement. Encore s'il créait un monde parfait comme lui, l'anomalie serait moins choquante. Mais que devient la perfection d'un être condamné à une œuvre imparfaite ? Je sais que les théologiens ont réponse à tout. Ils nous disent que la sagesse divine est tenue de créer, non un monde parfait, mais le meilleur des mondes possibles. C'est le grand Leibnitz qui a trouvé cette ingénieuse explication. Elle serait bonne pour un Dieu qui serait dans la nécessité de créer. Mais où était pour l'Être parfait la nécessité de sortir de sa perfection ? Le monde, disent encore les théologiens, était un moyen de faire éclater sa sagesse et sa puissance. Platon a résumé en un fort beau mot tout ce qu'on peut dire de plus raisonnable à l'appui d'une thèse impossible : « Dieu a fait le monde, parce qu'il est bon. » Voilà donc Dieu travaillant par bonté ou pour sa gloire à une œuvre où il est réduit à faire de son mieux, comme le premier artiste venu. Et l'existence du mal dans le monde créé, comment la concilier avec la Providence d'un Dieu parfaitement sage et

bon? Il est vrai que l'autre monde est là pour répondre à toutes les difficultés de ce genre. Mais d'abord ce monde lui-même, s'il est réel, a pour loi un certain degré d'imperfection, par conséquent un certain degré de mal. S'il n'est autre que ce monde intelligible dont parlent Platon et Malebranche, il est un pur idéal comme Dieu, son type suprême. Ensuite, le supposât-on réel, ce monde ne justifierait la Providence que pour les êtres moraux, les âmes et les personnes? Mais les désordres, les destructions inouïes, les souffrances sans nombre des êtres physiques resteraient toujours à expliquer. Car nul théologien n'a rêvé jusqu'ici un monde réparateur pour toutes les victimes de ces misères. Une pareille théologie, vous le voyez, n'est qu'un tissu de contradictions et d'absurdités.

Le Savant. — Je l'ai toujours pensé. J'en avais même conclu la vanité de toute théologie.

Le Métaphysicien. — C'était un tort. La théologie est dans le vrai tant qu'elle ne s'avise pas de réaliser des abstractions. J'en aurais bien long à dire s'il me fallait relever toutes les fictions et tous les non-sens de cette théologie. Cela suffit pour vous convaincre qu'elle ne peut faire un pas hors de l'idéal sans tomber dans l'absurde et l'impossible. D'ailleurs la réfutation de ces erreurs, si complète qu'elle soit, ne pourrait jamais nous conduire à une conclusion absolue, quant à la nécessité de ramener la théologie à sa véritable portée. On pourrait toujours nous répondre qu'elle n'a pas dit son dernier mot, et qu'il lui viendra peut-être un jour un docteur plus ingénieux ou plus heureux qui résoudra toutes les objections à la complète satisfaction de tous. Il faut donc toujours en revenir à l'analyse et à la critique des idées, si l'on veut en finir radicalement avec les illusions et les abstractions

réalisées de la théologie. C'est ce qui fait que jusqu'à la philosophie critique, malgré les attaques auxquelles il était en butte, le dogmatisme théologique réalisait ses abstractions en toute sécurité. Il concevait Dieu comme l'Être parfait, retiré dans les profondeurs de son essence, en dehors du temps et de l'espace, sans se douter qu'il supprimait par là les conditions de toute existence; il imaginait un monde intelligible où toutes choses subsistent à l'état de perfection, sans réfléchir que ce monde ne peut avoir d'existence que dans la pensée. Sans doute il avait raison de soutenir que ce Dieu est vrai, que ce monde est vrai, contre ces écoles empiriques qui ne connaissent d'autre vérité que la réalité; mais il avait tort de réaliser cette vérité tout idéale. C'est ce que la critique a établi d'une façon définitive.

Le Savant. — Pour le monde intelligible des Platon et des Malebranche, c'est aujourd'hui chose convenue. Sauf quelques rêveurs obstinés qui ne trouvent plus d'écho, même dans les écoles, on ne s'avise guère de voir dans les idées ou types de ce monde autre chose que des abstractions de la pensée. L'idéalisme est jugé; la part du vrai et la part du faux y sont irrévocablement fixées. La distinction capitale de la vérité *idéale* et de la vérité *réelle* y a clos la discussion sur ce point. L'arrêt de la critique est devenu un article du sens commun. Mais il ne semble pas qu'il en soit de même de Dieu. On l'affirme ou on le nie. Le théologien en affirme l'idée et l'être, tandis que l'athée en nie l'une et l'autre. Mais c'est un paradoxe bien rare d'affirmer l'idée et de nier l'être. Pour toutes les écoles de théologie, Dieu réunit la réalité à la perfection. Il est l'être le plus réel en même temps que le plus parfait, *ens realissimum ac perfectissimum*, comme disaient les scolastiques.

Le Métaphysicien. — Je conviens que le préjugé a survécu à la critique; mais en y regardant de près, vous trouverez que c'est une illusion de même nature que celle qui a si longtemps égaré les écoles idéalistes. Perfection et réalité impliquent contradiction. La perfection n'existe, ne peut exister que dans la pensée. Il est de l'essence de la perfection d'être purement idéale. Donc il en est de l'Être parfait de Descartes et de Leibnitz comme du monde intelligible de Platon et de Malebranche. S'obstiner à réunir sur un même sujet la perfection et la réalité, c'est se condamner aux contradictions les plus palpables. Il suffit de lire saint Augustin, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, pour s'en convaincre. La critique de Kant, si forte qu'elle soit, est peut-être moins décisive que le spectacle de telles subtilités. Un Dieu parfait ou un Dieu réel : il faut que la théologie choisisse. Le Dieu parfait n'est qu'un idéal; mais c'est encore, comme tel, le plus digne objet de la théologie : car qui dit idéal dit la plus haute et la plus pure vérité. Quant au Dieu réel, il vit, il se développe dans l'immensité de l'espace et dans l'éternité du temps; il nous apparaît sous la variété infinie des formes qui le manifestent : c'est le Cosmos. Avec ses imperfections et ses lacunes, c'est encore un Dieu bien grand et bien beau pour qui le comprend, le voit et le contemple des yeux de la science et de la philosophie. Le panthéisme s'en contente ; mais c'est la gloire de la pensée humaine de remonter plus haut.

Le Savant. — Je ne puis me refuser à l'évidence des principes : perfection et réalité sont deux notions absolument incompatibles. Mais la conclusion, bien que rigoureuse, n'en est pas moins dure. Dieu réduit à un idéal! Je ne puis m'y faire; et si j'ai tant de peine à me rendre, moi

qui n'ai pas de préjugés, comment ferez-vous accepter votre doctrine d'un public esclave de la routine?

Le Métaphysicien. — Le paradoxe vous semblera moins étrange, si vous réfléchissez que notre théologie n'a pas besoin, comme la théologie vulgaire, d'un Dieu substance ou cause du monde. Pour nous, le Monde n'étant pas moins que l'Être en soi lui-même, dans la série de ses manifestations à travers l'espace et le temps, possède l'infinité, la nécessité, l'indépendance, l'universalité et tous les attributs métaphysiques que les théologiens réservent exclusivement à Dieu. Il est clair, dès lors, qu'il se suffit à lui-même, quant à son existence, à son mouvement, à son organisation et à sa conservation, et n'a nul besoin d'un principe hypercosmique. Or, du moment que Dieu n'est plus conçu comme la substance ou la cause du Monde, il n'y a plus d'absurdité à le ramener à n'être plus que le suprême Idéal de la vie universelle. C'est même, à notre sens, la seule conception qui sauve la théologie des deux écueils contre lesquels elle va heurter tour à tour : la doctrine de la création *ex nihilo* et le panthéisme.

Le Savant. — Nous savons à quoi nous en tenir sur la première. Quant à la seconde, je voudrais vous voir expliquer plus clairement que vous ne l'avez fait jusqu'ici, et fixer ma pensée une fois pour toutes sur le sens de ce mot, sur le vrai caractère et les conséquences de la doctrine qu'il exprime. Que n'a-t-on pas dit pour et contre le panthéisme, exalté par les uns comme le triomphe de la pensée sur l'imagination, flétri par les autres comme la corruption de la raison et la destruction de toute morale? Pourquoi cette doctrine a-t-elle tout à la fois le privilége de séduire les hautes intelligences, et le malheur de révolter les consciences sévères?

Le Métaphysicien. — Jadis l'athéisme était la calomnie de tous les docteurs en théologie contre les philosophes qui n'acceptaient pas sans réserve le Dieu de leurs Églises. Aujourd'hui que la philosophie a rompu avec toutes les traditions de l'empirisme du dernier siècle, les théologiens ont substitué à l'accusation d'athéisme celle de panthéisme. Le mot spirituel de M. Cousin sur ce petit *spectre évoqué à l'usage des sacristies* est d'une parfaite justesse. Le jeu est habile en ce que la calomnie gagne en vraisemblance sans rien perdre de sa gravité. Le panthéisme, tel qu'ils le présentent, moins absurde peut-être, est encore plus immoral et plus dangereux que l'athéisme. Le premier supprime Dieu, dont les attributs métaphysiques sont indifférents à la morale. Le second supprime la liberté et le devoir, c'est-à-dire tout ce qui fait la valeur de la vie humaine. Mais ce jeu des théologiens n'en est pas plus loyal. En bonne critique, il n'est pas permis de juger, de condamner une doctrine avec un mot, sans tenir compte des explications que l'auteur s'empresse d'en donner. Je crois l'avoir déjà dit dans cet entretien, on n'est pas panthéiste pour soutenir que la Cause du monde n'est pas substantiellement distincte de son effet. Ce n'est point pour cela que Spinosa a mérité la fatale épithète : c'est pour avoir identifié toutes choses dans l'unité de la Substance, la vérité et la réalité, la liberté et la nécessité, la théologie et la cosmologie. Le vrai panthéisme en effet consiste à supprimer la distinction de l'idéal et du réel, et à marquer toutes les choses du monde réel du sceau de la vérité et de la nécessité. Toute doctrine qui consacre cette distinction échappe au panthéisme, soit qu'elle réalise l'Idéal en un Être imaginaire séparé du monde, soit qu'elle ne lui accorde d'existence que dans la

pensée. C'est le signe infaillible auquel on peut toujours reconnaître si une doctrine rentre ou non dans le panthéisme. A ce titre, Spinosa est panthéiste, tandis que Plotin, Schelling, Hegel, ne le sont point, malgré certaines apparences.

Le Savant. — Je commence à comprendre.

Le Métaphysicien. — Ce point est d'une extrême importance. L'idéal, le monde *des idées*, pour parler le langage de Platon qui a doté la philosophie de cette grande doctrine, qu'on le réalise ou non, est la lumière de toutes les sciences positives, la véritable mesure de tous nos jugements sur la vérité, la bonté, la beauté des choses. C'est l'intuition de l'idéal qui fait découvrir au savant les lacunes et les incorrections de la Nature, si régulière d'ailleurs et si harmonieuse dans son développement. C'est ce même principe qui ramène et retient le regard de l'historien philosophe sur le sens et la portée des faits que lui livre la science, de manière à ne jamais se perdre dans la multitude des accidents et des incidents plus ou moins insignifiants. Combien d'historiens de la Nature et de l'Humanité se laissent attirer, intéresser par le nombre, l'éclat, le mouvement des phénomènes et des êtres qui passent sur la scène du monde, faute de ce fil conducteur qu'on nomme l'idée? Pourquoi, au contraire, par exemple, le philosophe laisse-t-il là les multitudes de l'immense Orient pour ce petit nombre de héros, de citoyens, de savants qui s'agitent dans ce petit coin de l'Europe qu'on nomme la Grèce? Parce que l'idée a délaissé ces multitudes pour visiter la terre classique de l'héroïsme et de l'intelligence. Qu'importe la luxuriante fécondité de la *matière* dans le monde de la Nature et dans le monde de l'Histoire, si l'*Idée* ne s'y manifeste pas? Cela n'est bon, comme le dit Hegel, qu'à réjouir la vue ou à frapper l'ima-

gination. Le philosophe passe outre, sans regarder, s'attachant obstinément à la trace de l'idée, à travers le cours de la Nature et le cours de l'Histoire.

Le Savant. — J'entends tout cela.

Le Métaphysicien. — Vous comprenez alors l'erreur, je dirai presque le crime du panthéisme. Que le sens, la vérité, l'idée des choses, dans le monde de la réalité, échappent à l'empiriste auquel manque le sentiment de l'idéal, cela est déjà grave et mène tout droit à l'athéisme. Mais que les choses elles-mêmes soient converties en idées; que les faits soient érigés en lois et en droits; que le monde, dans ses plus tristes réalités, soit proclamé l'expression adéquate de Dieu : l'erreur est monstrueuse et bien autrement funeste, en ce qu'elle marque tout également du sceau de la divinité. Entre ne voir Dieu nulle part et le voir partout, mon choix serait bientôt fait, si j'étais condamné à cette alternative; je préférerais l'athéisme. Diviniser tout, c'est tout justifier, tout consacrer. Quelle affreuse nécessité! quelle amère dérision, surtout devant le spectacle de la réalité! Au moins l'athéisme me laisse le droit de me moquer du laid et du ridicule, de maudire le mal et le crime. Certes je ne suis pas suspect de goût pour les déclamations des théologiens ni d'obéissance aux préjugés du sens commun. Parmi les arguments dont on prétend accabler le panthéisme, il en est beaucoup que ma raison ne peut prendre au sérieux. Mais quand j'entends reprocher aux panthéistes de profaner, de souiller le saint nom de Dieu, en le mêlant aux plus mesquines, aux plus viles, aux plus tristes réalités, je cherche ce qu'ils peuvent répondre à cette banale accusation, et je ne trouve que de vaines subtilités. Que disent-ils en effet? Que *rien n'est vil dans la maison de Jupiter;* que la bassesse

des choses tient à notre fausse et grossière manière de les comprendre; que ces misères qui nous font pitié, que ces détails qui nous fatiguent, vus dans le Tout et en regard du Tout, changent d'aspect. Tout cela est vrai. Plus la science avance dans la connaissance du Monde, plus elle trouve qu'il justifie son beau nom de *Cosmos*. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que le mal s'y rencontre sous toutes les formes. Et si l'on nie le mal physique, niera-t-on le mal moral? Dira-t-on que le vice, que le crime, que l'homme vicieux et criminel sont de simples aspects des choses considérées au point de vue de l'expérience; que tout cela n'a de réalité que pour le sens physique ou le sens psychologique; que le sens métaphysique des choses ne reconnaît pas ces distinctions du beau et du laid, du bien et du mal, du juste et de l'injuste; que tout, pour la raison, se réduit à être ou n'être pas; que par conséquent la majesté, la pureté de l'essence divine n'ont rien à craindre des réalités quelconques qu'on fait rentrer dans son sein. Spinosa a osé proférer ces étranges paroles. Mais c'est bien en vain qu'il a bravé le sens commun et le sens moral. Sa logique n'a séduit personne; elle n'a fait que compromettre les hautes et profondes vérités de son système. Et quand on admettrait, contre l'évidence, que tout est beau, bon, juste dans ce monde, encore serait-il impossible d'identifier cette beauté, cette bonté, cette justice avec l'idéal que la pensée se fait de toutes ces choses. Le Beau, le Bien, le Vrai, le Dieu parfait de la raison habite un autre monde que le Cosmos, si magnifique que la science moderne nous l'ait révélé.

Le Savant. — J'espère qu'après cette explication vous ne serez plus accusé de panthéisme.

Le Métaphysicien. — Je n'en répondrais pas. Nos théo-

logiens ne lâchent pas prise facilement, et le public est crédule, surtout dans ces questions qui ne se laissent pas saisir sans effort. Mais qu'importe! Les esprits sérieux et libres liront, puis jugeront. Le panthéisme n'est pas la seule difficulté que fasse évanouir notre méthode théologique. Il est un problème que les théologiens n'ont jamais pu résoudre de manière à fermer la bouche à la critique : c'est la redoutable question de l'origine du mal. Quelque optimisme que la philosophie porte dans la contemplation de la réalité, elle trouve le mal à chaque pas qu'elle fait, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral. La Nature a ses irrégularités, même dans l'admirable système du monde céleste, ses excès de vie dans les règnes végétal et animal, ses *orgies* de production qui la feraient retomber dans le chaos, sans les effroyables destructions qui y rétablissent l'équilibre. L'histoire de l'Humanité a ses incidents, ses lenteurs, ses misères, ses horreurs que le philosophe peut bien oublier devant le magnifique spectacle du progrès universel vu du haut des siècles, mais que l'historien ne lui permet pas de supprimer. D'ailleurs, qu'importe la quantité dans une question de ce genre? N'y eût-il qu'un atome du mal dans la Nature ou dans l'Histoire, la difficulté serait la même. Comment concilier ce mal avec la puissance, avec la bonté, avec les perfections du Dieu qui est la cause, le principe ou la substance du monde où il se trouve? Rien n'est plus impossible dans la doctrine qui fait de l'Être parfait un Être réel. Qu'on définisse le mal un moindre bien, un moindre être, ainsi que l'ont fait nos plus profonds métaphysiciens, cela n'avance en rien la question. Pourquoi ce moindre bien, ce moindre être? Pourquoi cette ombre dans le ciel d'un Dieu qui remplit tout de sa lumière? Rien n'est

plus simple, au contraire, dans la doctrine qui en fait un Idéal. Dieu et le monde étant entre eux dans le rapport de l'idéal à la réalité, l'imperfection est essentielle au second, de même que la perfection l'est au premier. Vouloir que le monde soit parfait, c'est vouloir changer la nature des choses, c'est demander à la réalité la vérité pure de la pensée.

Le Savant. — Mais le mal n'est pas l'imperfection, pourrait-on vous dire. Vous faites comprendre l'imperfection. C'est le mal qu'il faudrait expliquer.

Le Métaphysicien. — Le mal n'est pas plus difficile à expliquer que l'imperfection, dont il n'est que la conséquence. Convenons d'abord d'une chose : c'est que la recherche des principes a un terme en toute espèce d'explication, et que ce terme est toujours une vérité simple et évidente par elle-même. Ici le principe évident est que réalité et imperfection s'impliquent exactement comme idéal et perfection. Toute la question se réduit donc à montrer que le mal est nécessairement impliqué dans l'imperfection. Or, n'est-ce pas une loi de la pensée que toute réalité dans la Nature et dans l'Histoire, alors même qu'elle est reconnue bonne, excellente, paraît encore défectueuse, impure, mauvaise, à la lumière de l'idéal? Rien n'y est absolument bon, comme rien n'y est absolument mauvais; tout y est mélange de bien et de mal. Les types du bien, de même que les types du mal, ne s'y rencontrent pas; Satan n'est pas moins étranger que Dieu au monde de la réalité.

> En vertu comme en vice, aucun homme complet,

a dit un poëte de notre temps. C'est la loi de toute réalité, qu'il s'agisse de la Nature ou de l'Humanité. Où est le mystère? où est même le problème? S'étonner que toute chose

ne porte pas le cachet de la perfection dans la vie universelle, c'est s'étonner que tout n'y soit pas esprit et pensée pure. Mais n'oubliez pas que l'esprit et la pensée ont pour base, pour substance cette Nature dont l'imperfection est la condition Supprimer l'imperfection, c'est supprimer la Nature ; c'est éteindre par là même le foyer de cette lumière qui en fait ressortir les taches et les défauts. Pour moi, je vous avoue ne pouvoir comprendre que l'existence du mal soit une difficulté pour la métaphysique, du moment que l'Être parfait est le Dieu d'un monde qui n'a rien de commun avec la réalité. Un Dieu vivant, cause ou substance du monde, ne peut, si haut qu'on le place, rester pur de tout mal. Puisqu'il a créé ou produit le monde, il a créé ou produit le mal. Il faut qu'il encoure la responsabilité de son œuvre ou de son fruit. Toute créature souffrante ou sacrifiée a le droit d'élever sa plainte jusqu'au trône de cette impassible majesté. Le juste qu'on torture, la victime qu'on immole, l'insecte qu'on écrase, la fleur qu'on foule aux pieds, toute vie qu'on éteint, toute forme qu'on détruit, peuvent dire au Dieu tout-puissant et tout bon qui les a créés : Pourquoi m'as-tu donné l'être? Le seul Dieu que les traits de Satan ne puissent atteindre, c'est l'Idéal ; le seul ciel jusqu'où les plaintes de ses victimes ne puissent remonter, c'est le ciel de la pensée. C'est la grandeur de l'homme de pouvoir dire à la Nature : Je te juge, t'accuse, te corrige, tout en t'admirant. Et la Nature, ce Dieu vivant qui n'est pas la suprême Perfection, ne peut, malgré sa puissance et sa bonté, que se soumettre et s'humilier devant le jugement de l'Esprit. Cet orgueil n'a rien que de légitime, si vous réfléchissez que le jugement de l'Esprit est le jugement de Dieu lui-même. Car c'est la lumière de l'Idéal qui a fait

apparaître les ombres de la Réalité. Natur e et Humanité, matière et esprit, tout est partie intime de l'Être universel. La Nature jugée par l'Esprit, c'est l'Être universel contemplant des sommets de sa vie supérieure la série de ses manifestations élémentaires.

Le Savant. — Je vous comprends.

Le Métaphysicien. — Vous devez trouver maintenant ma conclusion moins étrange. Quand je dis que le Dieu de la théologie est une Idée, je n'entends point réduire à une abstraction l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, que la raison découvre sous les réalités finies, relatives, contingentes, individuelles de l'expérience. Rien n'est plus réel que cet Être ; il n'y a que l'empirisme qui n'en convienne pas. Mais ce Dieu vivant est l'objet d'une autre science que la théologie. Le Dieu de la théologie proprement dite est toujours le même Être absolu, mais transformé par l'abstraction en un Idéal de perfection absolue qui ne comporte plus les conditions de la réalité. En lui attribuant la perfection, l'ancienne théologie ne s'est pas aperçue qu'elle lui retire la réalité, et qu'en devenant le Dieu de la pensée et de la raison, il cesse d'être le Dieu de la Nature et de la Vie.

Le Savant. — C'est bien entendu. Mais n'avez-vous pas reconnu vous-même, dans un de nos précédents entretiens, que l'Être cosmique, le Dieu vivant possède en puissance toutes les perfections?

Le Métaphysicien. — Oui sans doute, en ce sens que ses œuvres, si près de la perfection qu'elles arrivent, sont encore infiniment inférieures à la Puissance qui les produit. Mais cette *virtualité* infinie n'aboutit jamais à des *actes* parfaits. L'Être cosmique, c'est la Vie universelle avec toute sa fécondité, sa grandeur et sa beauté, mais aussi avec tout le

cortége de maux, de désordres et de misères que traînent après elles la Nature et l'Histoire; ce n'est plus cette perfection idéale, absolue, exclusive de toute imperfection, que la théologie attribue à son Dieu.

Le Savant. — Je comprends la différence. Je vois clair maintenant dans cette science que nous autres savants traitons volontiers de chimère. La théologie a pour objet une vérité, mais une vérité abstraite de même nature que les vérités de la géométrie, et qui devient une illusion du moment qu'on prétend la réaliser. Décidément le préjugé des théologiens ne tient pas devant la critique.

Le Métaphysicien. — Voilà donc la théologie définie, expliquée et ramenée à son véritable caractère. C'est l'ensemble des conceptions *rationnelles* proprement dites, dégagées par l'abstraction de tout élément empirique; c'est l'Être infini, absolu, universel contemplé dans la pureté idéale de son essence, à part de toute réalité. Mais, si haute et si grande que soit cette intuition, elle ne suffit point à former toute seule une science, même en y ajoutant tous les commentaires auxquels elle peut servir de texte. On peut en multiplier les chapitres et même les volumes, à force de tourmenter des abstractions; on ne varie pas l'objet, on n'enrichit pas la matière de la science pour cela. Réduite à ses propres ressources, c'est-à-dire aux seuls éléments de l'intuition rationnelle qui en fait l'objet propre, la théologie serait bien pauvre d'idées, quel que soit d'ailleurs le luxe des controverses et des explications auxquelles elle a donné lieu. Mais il faut reconnaître qu'elle est plus riche que son objet ne semble le comporter. A part la critique des erreurs et des fictions que l'imagination et l'analogie introduisent perpétuellement dans la théologie, l'histoire de cette science

présente encore autre chose que la définition et la démonstration des quatre ou cinq attributs métaphysiques de Dieu. Assurément les spéculations théologiques de Platon, de Plotin, de Malebranche, de Leibnitz, de Spinosa, de Schelling, de Hegel, ne se bornent point à ce travail. Si vous vous souvenez de notre analyse et de notre critique des conceptions de la raison, vous devez savoir que ces conceptions, stériles dans leur simplicité abstractive, ne trouvent leur fécondité et leur développement que dans leur application à la réalité. Si la théologie elle-même, à la prendre dans l'histoire, semble plus riche, plus variée, plus étendue que ne le comporte la nature de son objet, c'est qu'elle puise à d'autres sources que la spéculation rationnelle. Il y a dans les doctrines que nous venons de citer quelque chose de plus que la définition et la démonstration de quelques attributs métaphysiques de Dieu. Mais ce quelque chose, notez bien que c'est l'expérience qui en a fourni les éléments. L'expérience aidant, et le monde réel étant donné, la théologie conçoit Dieu comme l'*Archétype* de la vie universelle. Alors, procédant toujours par abstraction, elle retranche de ce monde donné par l'expérience tout ce qui est inhérent à la réalité, en supprime, comme dit Plotin, la *masse* et la matière, et en forme le *monde intelligible* proprement dit, Verbe éternel de la nature divine, où toutes choses sont à l'état d'essence pure et d'immuable perfection. Là pour nous servir du langage de l'idéalisme, tout est, rien ne devient; tout est acte, rien n'est mouvement; tout est parfait, rien n'est perfectible. Là point de ces lacunes, de ces erreurs, de ces défaillances et de ces excès qui choquent la raison dans le monde de la réalité. C'est le monde de la lumière, de la beauté, de

la paix, de la mesure, de l'harmonie, de la perfection en tous sens. Vous reconnaissez les descriptions de Platon, de Plotin, de Malebranche et de toutes les grandes écoles idéalistes. Or tout ce développement de la théologie est dû à l'expérience. Ce monde intelligible, ce système des idées que nos idéalistes s'efforcent de déduire directement de l'idée de Dieu, n'est au fond, dans toutes ses parties, qu'une série de notions empiriques, abstraites et généralisées. C'est le Cosmos, tel que nous le révèle l'expérience, avec ses lois, ses types, ses forces générales, ses individus même, à l'état idéal. Il y a de moins la réalité et la vie, et il y a de plus la synthèse de l'esprit qui convertit chaque être de la Nature en un être de raison. C'est le monde réel vu en Dieu, comme dirait Malebranche, c'est-à-dire *pensé* par la raison opérant sur les données de l'expérience. Aussi le progrès de cette partie de la théologie rationnelle a-t-il pour mesure exacte le progrès des sciences positives. Plus celles-ci font de découvertes dans le domaine de la réalité, plus celle-là se développe et s'enrichit. Le monde intelligible de Platon et de Plotin se réduit à un petit nombre d'éléments multipliés par l'abstraction, et combinés par une dialectique de plus en plus scolastique. Il faut lire Proclus pour en voir l'abus. Le monde intelligible de la théologie moderne est plus riche de toutes les grandes découvertes faites par la science. Ce n'est plus un tissu d'abstractions à peu près vides ; c'est le vrai système du monde, à l'état d'idées pures, dans la pensée divine. Toutes les forces et les lois de nos sciences physiques, tous les types de nos sciences naturelles s'y retrouvent, dégagés des incidents de la réalité. La Nature et l'Histoire y reparaissent, mais transfigurées par la sublime lumière de l'idéal, au point d'être devenues, selon l'expression antique,

le *Verbe* même de Dieu. Mais quels que soient les matériaux qui entrent dans la construction de ce monde intelligible, faits physiques ou faits moraux, forces de la Nature ou facultés de l'Esprit, il n'en faut pas moins reconnaître qu'ils sont empruntés à l'expérience. La théologie ne les tire pas de son propre fonds ; elle ne fait que les épurer par l'abstraction, pour les faire servir ensuite à ses constructions idéales.

Le Savant. — Ceci me fait voir que la théologie idéaliste est plus raisonnable qu'elle n'en a l'air. Son *monde intelligible* est une simple abstraction de l'expérience, et nullement une création *a priori*.

Le Métaphysicien. — Beaucoup de théologiens, sans en faire précisément une création *a priori*, le donnent pour une déduction logique de la nature divine une fois conçue *a priori*. Mais leur illusion est manifeste. Vous avez vu à quoi se réduit la conception rationnelle de Dieu. On aura beau tourmenter cette conception, on n'en tirera rien que des propositions identiques. Quand on a défini Dieu l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, parfait, tout est dit ; et le livre de la théologie rationnelle peut être clos, sauf les commentaires qu'on ajoute pour la clarté à ce texte si court. Pour sortir de là, pour affirmer autre chose que les attributs logiquement inséparables de la nature divine, il faut recourir à l'expérience. Quand Spinosa déduit toute réalité de la définition de la Substance, il sait fort bien que cette réalité lui a été donnée d'abord par l'expérience. La logique le conduit bien aux attributs proprement dits de la Substance, l'unité, l'infinité, la nécessité, l'indépendance, l'éternité, l'immensité, etc.; mais elle s'arrête là. Des attributs aux modes il y a un abîme que l'expérience, et non la logique, franchit. Les modes les plus simples, les plus généraux de la nature di-

vine, l'Étendue et la Pensée, sont de purs abstraits de l'expérience.

Le Savant. — On n'en peut douter.

Le Métaphysicien. — Ce serait une tâche longue et laborieuse que de compter tous les emprunts faits par la théologie à l'expérience. Je ne veux citer que les plus importants. Tous ces emprunts ne sont pas également heureux. Il en est qui obscurcissent l'idée théologique en la couvrant des symboles de l'imagination, ou la faussent en en ramenant l'objet à un type personnel révélé par la conscience. C'est la source du matérialisme et de l'anthropomorphisme.

Le Savant. — Vous en avez assez parlé pour n'avoir plus à y revenir.

Le Métaphysicien. — Il en est d'autres, au contraire, qui fécondent et développent cette idée d'une manière admirable. Ainsi, Platon a singulièrement enrichi la théologie en y faisant entrer la théorie des *idées*. Le Dieu de Parménide et de l'école éléatique n'était qu'une unité vide, un universel abstrait, sans rapport intelligible avec la multitude des réalités individuelles. Platon en a fait le Principe des idées, le Verbe au sein duquel toutes choses brillent à l'état d'essences pures. Or, d'où viennent ces idées, sinon de la perception des choses qui y correspondent ? Ce n'est pas la contemplation de l'Absolu, de l'Infini, de l'Universel, de l'Être, comme tels, qui eût pu donner l'idéal de la beauté, de la bonté, de l'harmonie, de la vertu, de l'humanité, de la justice, de tout ce que comprend le monde intelligible de Platon.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Autre emprunt fait à l'expérience. Le Dieu de la *dialectique* est encore loin du monde réel, bien qu'il en contienne déjà les *idées* créatrices. L'analogie con-

duit l'auteur du Timée à en faire un Démiurge mouvant et organisant mécaniquement la matière. C'était rabaisser le Dieu des *idées* à une œuvre d'artiste. Sans s'élever jusqu'au Dieu de la raison, Aristote relève le Dieu vivant à une fonction plus digne de sa nature, en substituant au mouvement mécanique le mouvement par attraction. Il est certain que l'action du Principe de la vie universelle se prête bien mieux à la conception d'Aristote qu'à celle de Platon. Dans toutes ses créations et générations, la Nature opère intérieurement; sa force motrice et plastique agit en secret au fond même des choses qu'elle forme et qu'elle produit. Or c'est le savant qui a appris cela au théologien. Ici la science corrige par une notion expérimentale une fausse conception de l'activité divine.

Le Savant. — Le progrès est manifeste.

Le Métaphysicien. — La science moderne a rendu de bien autres services à la théologie rationnelle. Toutes les théologies révélées, depuis les religions de la plus haute antiquité jusqu'au christianisme inclusivement, représentent le ciel comme un monde supérieur, habité par des êtres bienheureux et immortels; elles en font le séjour de la nature divine, soit qu'elles en éparpillent l'idée en une vaste hiérarchie de dieux, soit qu'elles la résument en un Principe unique, qui est le grand Dieu de l'univers. Dans toutes ces conceptions, le beau, le parfait, l'immuable, l'éternel, le divin, l'*être* en un mot plane au-dessus de nos têtes; le monde terrestre, sublunaire, comme dit Aristote, est le monde du désordre, du mal, du changement, de la mort, de l'*apparence*. C'est là l'idée générale et fixe, le fond commun sur lequel chaque religion brode le roman de sa propre imagination. La théologie rationnelle, il faut le reconnaître, a tou-

jours fait ses réserves sur ces fictions plus ou moins poétiques; mais elle n'a guère touché au fond qui la supporte, par la raison qu'elle n'était pas en mesure de le faire, n'en sachant pas beaucoup plus que la théologie révélée sur les phénomènes et les êtres célestes. Ainsi nous voyons le philosophe le plus savant de l'antiquité, Aristote, prêter l'autorité de sa fausse science astronomique aux préjugés théologiques et populaires. Lui aussi, frappé de la régularité, de la stabilité, de l'harmonie des phénomènes célestes, en conclut la perfection, la suprême félicité, l'éternité, la *divinité* des êtres qui habitent le ciel. Je ne connais pas de philosophes qui aient protesté contre la doctrine régnante, jusqu'aux grandes révélations de l'astronomie moderne. C'est cette science seule qui a détruit tout l'échafaudage de l'ancienne théologie, soit religieuse, soit philosophique, en montrant que cette distinction populaire d'un monde inférieur et d'un monde supérieur n'est, comme tant d'autres représentations sensibles, qu'une illusion de l'imagination. Il n'y a ni haut ni bas, ni *ciel* ni *terre*, dans le système des mondes. Tout y est ciel ou terre, selon qu'on embrasse l'ensemble ou que l'on ne considère qu'un individu du système. Qui a fait cette révélation à l'esprit humain? La science moderne. C'est elle qui a ouvert les yeux à la raison sur la véritable représentation des phénomènes de la vie universelle. Si elle a fait perdre au ciel son prestige théologique, elle lui a conquis son véritable nom, l'*infini*. Grâce à l'astronomie, l'imagination comprend maintenant que le ciel de la Nature est partout. Et quant à cet autre ciel dont l'ancienne théologie faisait le *monde intelligible*, le monde de la beauté, de la perfection, de la vie éternelle et divine, c'est encore la science positive, la science expérimentale de la Nature et de l'homme

qui a fait comprendre qu'il n'est pas où l'imagination des anciens s'obstinait à le chercher. Le ciel véritable est dans l'esprit, la pensée, la conscience humaine, miroir sublime où la vie universelle se transfigure en se réfléchissant. *Et cœlum et virtus*, a dit le poëte. S'il était vrai, comme l'affirme témérairement Hegel, que l'humanité, reine de notre planète, fût le type le plus parfait de l'être, cette terre que nous foulons serait, en ce sens, le véritable ciel de l'Univers. Quoi qu'il en soit, les prétendus signes de la perfection des êtres célestes ne sont qu'un mirage trompeur ; la régularité, la fixité, l'impassibilité des astres que la vieille métaphysique prenait pour les vrais attributs de la Divinité, ne sont que les conséquences des propriétés les plus abstraites, les plus simples, les plus élémentaires de l'être. La mesure de l'excellence et de la perfection des êtres a changé de caractère et de lieu : ce n'est plus dans les rapports extérieurs, mais dans l'essence intime des choses qu'on la cherche maintenant. Le monde astronomique, malgré le magnifique spectacle de l'uniforme harmonie de ses mouvements, n'en est pas moins le monde de la mécanique et de la matière, tandis que la Nature organique et vivante, avec ses irrégularités, ses désordres apparents et même réels, est le règne de l'Esprit. La philosophie a enfin compris que l'uniformité, la fixité, la solidité, la simplicité, et en général les caractères mathématiques des choses sont les attributs de la vie élémentaire et inférieure ; qu'au contraire la mobilité, la variété, la fragilité, sont les signes de la vie supérieure. Plus l'être s'élève dans l'échelle de la Nature, plus il devient libre, varié, ondoyant, éphémère. Voyez-le à son plus haut degré de perfection. Quoi de plus fragile que cette fleur exquise de la vie universelle qu'on nomme l'*humanité?* Ces vues fé-

condes, dues à la science, ont changé la face de la théologie et de la philosophie. Il y aurait tout un livre à faire sur cette transformation. Nous devons nous borner à l'indiquer dans une étude qui s'en tient aux principes de la métaphysique positive.

Le Savant. — Je doute que la théologie révélée nous sache beaucoup de gré de ce service.

Le Métaphysicien. — A son défaut, la reconnaissance des philosophes ne vous manquera pas. Mais ce n'est pas tout. Les théologiens enseignaient jadis (et beaucoup enseignent encore aujourd'hui) que Dieu a créé le monde, le conserve, peut le détruire, en changer, en suspendre les lois par un acte de sa volonté analogue au caprice d'un despote qui fait, défait, suspend à son gré les lois de son empire. Les miracles venaient à l'appui de cette doctrine ; on y croyait d'autant plus fermement qu'on connaissait moins la Nature. Depuis les progrès de la science moderne, on n'en fait plus ; surtout on n'y croit plus, et partant on commence à se faire une idée plus rationnelle de l'action de Dieu sur le monde. On n'imagine plus cette action sur le type d'un artiste qui modifie son œuvre, d'un législateur qui change ses lois à volonté. Il est peu d'esprits sérieux maintenant, pourvu qu'ils soient libres, qui ne réduisent l'action de Dieu et sa *Providence* aux lois immuables, universelles du monde physique et du monde moral.

Le Savant. — Il me semble que de tout temps la raison et la philosophie ont répugné aux miracles.

Le Métaphysicien. — Peut-être. Mais, dans leur ignorance de la Nature, elles ne pouvaient opposer que des arguments aux superstitions théologiques. Il fallait que l'expérience vînt fermer la bouche aux thaumaturges et à leurs adeptes, en révélant la fixité et l'universalité des lois de la Nature.

Ici donc encore la science positive a fort heureusement corrigé la théologie.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Autre service. Il serait sans doute inexact de prétendre que la théologie doit à la science la révélation de l'Infini. Non-seulement la raison peut se passer de l'expérience pour cette conception ; mais toute notion empirique, toute image qui tend à représenter l'infini ne peut qu'en fausser l'idée. Il n'en est pas moins vrai que la science, par ses découvertes astronomiques et micrographiques, a singulièrement aidé la métaphysique et la théologie, qui jusque-là prêchaient dans le désert la doctrine de l'infini. L'Infini de la raison et de la métaphysique est le seul vrai, dans le sens absolu du mot ; mais combien il est abstrait et peu accessible au vulgaire des intelligences ! C'est un objet de conception, non de connaissance. L'infini de la science est compris de l'imagination ; par la représentation grandiose que la science en donne, il aide à la conception du véritable Infini, chez tous les esprits qui ont besoin d'images pour comprendre les idées. Depuis longtemps la raison, par l'organe de la métaphysique, avait affirmé et démontré l'infinité du monde et l'absolue continuité de la vie universelle. Mais jusqu'à ce que les révélations de l'expérience permissent de *représenter* ces sublimes vérités, elles ne pouvaient devenir populaires. Il en est toujours ainsi, lorsque aucune réalité perçue ou conçue ne vient mettre en rapport les représentations de l'imagination avec les idées pures de la raison. Le sentiment de l'Infini, même chez les esprits métaphysiques, a besoin des perspectives de l'imagination. Si le ciel de l'astronomie moderne ne comprend pas encore l'incompréhensible infinité de la vie universelle,

il la représente avec une tout autre majesté que le ciel des théologiens et même dès poëtes anciens. C'est la science qui, par le télescope et le microscope, a ouvert, sinon à la raison, du moins à l'imagination, les abîmes de l'Infini, de l'infinie grandeur et de l'infinie petitesse. C'est elle qui, en montrant la vie et l'être partout où nos sens ne nous faisaient voir et toucher que le vide et l'inertie, a rendu sensible en quelque sorte la conception toute rationnelle de la continuité de l'être. Avant ces découvertes, on pouvait toujours concevoir d'une façon abstraite et logique l'infinité et la plénitude de l'Être; on ne pouvait s'en faire une image. L'idée de la raison a enfin trouvé son symbole dans le monde de la science moderne. En ce sens, la science a été pour la théologie une véritable révélation.

Le Savant. — Je le vois.

Le Métaphysicien. — Mais le plus grand service, à mon avis, que la science ait rendu à la théologie, c'est d'y avoir introduit l'idée du progrès. On ne pourra pas nous objecter que cette doctrine est un fruit de la raison pure et de la théologie; car jusqu'à la révélation de la loi du progrès par la science, c'est la doctrine de la *chute* qui a régné dans la théologie. Or cette loi du progrès, depuis qu'elle est devenue la loi de la Nature aussi bien que de l'Histoire, tend à transformer la théologie; elle en ruine toutes les traditions grecques et orientales; renvoie à l'avenir du monde et de l'humanité l'âge d'or et l'Éden que ces traditions plaçaient à l'origine des choses, ramène à l'origine des choses le cataclysme qu'elles nous annoncent pour un avenir plus ou moins éloigné; montre l'œuvre divine, le *Cosmos*, dans toute sa beauté; explique le mal, justifie la Providence; ouvre le secret des choses, et révèle les desseins de Dieu restés

impénétrables à toutes les théories métaphysiques du passé, même à l'ingénieux optimisme de Leibnitz. N'est-ce pas une révolution complète dans la théologie? Et cette révolution est due à la science positive.

Le Savant. — Quelle métamorphose en effet !

Le Métaphysicien. — Cette doctrine n'a pas encore produit toutes ses conséquences théologiques ; mais elles se développeront avec le temps et à mesure que tomberont les préjugés qui y mettent obstacle. Quoi qu'il en soit, ces exemples suffisent pour vous faire voir quelles lumières et quelles richesses la théologie tire de l'expérience. Si la théologie se développe, se complète, se transforme d'époque en époque, c'est parce qu'elle puise incessamment à cette source féconde. Voilà ce qui l'enrichit, croyez-le bien, et non la subtilité des alexandrins et des scolastiques de tous les temps. La théologie, plus que toutes les autres sciences rationnelles, a besoin du grand air de la Nature et de la lumière de la science. On a cru trop longtemps qu'elle ne pouvait croître qu'à l'ombre des sanctuaires ou dans la poussière des écoles. Erreur profonde! Si l'arbre théologique prend racine dans la raison, il a besoin de l'expérience pour étendre, développer, varier ses rameaux.

Le Savant. — Je le vois; mais si la théologie, à part quelques propositions rationnelles, n'est qu'un perpétuel emprunt fait à l'expérience, je n'en comprends pas bien l'utilité. A quoi bon toutes ces abstractions qui n'ajoutent rien à la connaissance de la réalité? Ne pourrait-on pas faire à la théologie en général le reproche qu'Aristote adressait à la théorie platonicienne des *idées* sur son inutilité scientifique? Je comprends l'usage des conceptions rationnelles proprement dites et des notions de l'expérience. Ce qui

m'échappe, c'est l'avantage pour la science elle-même de ces abstractions qui convertissent la réalité en idéal.

Le Métaphysicien. — Si je vous demandais quelle est la valeur des sciences mathématiques, vous ne seriez point embarrassé de me répondre. Les choses qu'elles enseignent, pour être des abstractions, n'en sont pas moins des vérités, et des vérités fécondes dont l'application aux sciences expérimentales donne les plus heureux résultats. Croyez-vous qu'il soit inutile de spéculer sur les nombres abstraits, comme le fait l'arithmétique, ou sur les figures abstraites, comme le fait la géométrie ? Croyez-vous qu'il soit inutile de spéculer sur les masses et les forces abstraites, ainsi que le fait la mécanique ? C'est précisément dans ces spéculations que l'expérience trouve sa règle et sa lumière. Sans ces sciences, elle ne parviendrait jamais à généraliser des résultats et à les convertir en théories. Vous voyez donc qu'une science peut être vraie et utile tout à la fois sans avoir pour objet la réalité. Les sciences mathématiques ont pour objet, pour principes, pour résultats des abstractions, et elles n'en sont pas moins les premières de toutes les sciences. La morale rationnelle repose sur l'idéal de la nature humaine ; la politique rationnelle se fonde sur l'idéal de la société. Ces sciences n'en sont pas moins les guides et les flambeaux de la morale et de la politique pratiques. Il en est de même de la théologie. Pour être idéal, son objet n'en est ni moins vrai, ni moins beau, ni moins utile, même dans le sens pratique du mot. Je devrais dire qu'il est d'autant plus vrai, plus beau, plus utile, qu'il est plus idéal. Quand la raison humaine, par une abstraction familière aux savants, dégage l'Être infini et universel des imperfections, des misères, des incidents plus ou moins

irrationnels de la réalité, pour en faire le Dieu et le Monde des idées que Platon, que Plotin, que Malebranche, que Hegel, que tous les grands théologiens présentent à nos méditations, ne croyez pas que la théologie perde son temps à imaginer des romans. C'est de la science qu'elle nous fait, vraie et utile s'il en fût. Le monde de la réalité n'est pas le monde de la vérité. La Nature, si féconde, si puissante, si belle, si bien réglée qu'elle soit, a ses lacunes, ses faiblesses, ses taches, ses désordres. L'Histoire a beau être, dans la succession de ses époques, l'éclatante révélation de la loi du progrès ; vous en connaissez les longueurs, les obscurités et les misères. Je sais bien qu'une philosophie fort à la mode tend sans cesse à confondre le fait avec le droit, le phénomène qui passe avec la loi éternelle, aujourd'hui surtout que la science nous fait comprendre de plus en plus le caractère rationnel de la Nature et de l'Histoire ; mais cette confusion n'en est pas moins une erreur déplorable contre laquelle il n'y a de remède que dans la spéculation théologique. Le sentiment de l'idéal s'efface de plus en plus des esprits sous l'influence de cette philosophie *panthéiste* qui trouve tout vrai, beau et rationnel dans la Nature et dans l'Histoire ; c'est pour cela que la théologie, de même que la morale, de même que la politique rationnelle, a plus que jamais son prix et son rôle dans la science. Si vous la supprimez, la science humaine aura perdu le flambeau qui la guide dans cet inextricable labyrinthe des réalités que nous livrent les sciences naturelles et historiques, et s'abîmera infailliblement dans l'adoration de toute réalité, ne sachant plus ce que c'est que le vrai, le beau, le juste, le saint, le divin, à force de voir partout la vérité, la beauté, la justice et la divinité. Au-dessus du Dieu de la Nature et

de la vie universelle doit planer le Dieu de la pensée ; au-dessus du monde réel doit resplendir le monde idéal. Autrement tout est chaos et ténèbres ici-bas.

Le Savant. — Je commence à voir que la théologie pourrait bien n'être pas une spéculation stérile ; mais je le comprendrais mieux encore, si vous descendiez des généralités aux applications positives. Nous sommes habitués, nous autres profanes, à une tout autre idée de la théologie. Nous la bornons à la science de Dieu et de ses attributs. Aussi ne voyons-nous pas trop ce qu'elle peut avoir à démêler avec les sciences de la réalité.

Le Métaphysicien. — Et moi aussi je définis la théologie la science de Dieu; seulement, comme Dieu est pour moi l'Être infini conçu dans la pureté idéale de son essence, la science de Dieu comprend le système entier des idées, des lois et des types selon lesquels se développe le Dieu réel et vivant qui a nom *Cosmos*. La révélation de ce système ne se fait point *a priori*, comme l'ont cru les spéculatifs de tous les temps, depuis Platon jusqu'à Hegel; c'est l'affaire de l'expérience et non de la logique. De l'Être infini, du Dieu vivant conçu par la raison, la pensée peut bien abstraire l'Être parfait, le suprême Idéal de la vie universelle; mais toute spéculation proprement dite s'arrête là. Quant à connaître la série des idées qui composent le développement logique de l'Être parfait, c'est un secret auquel la science positive peut seule nous initier. Voici alors comment la théologie procède : elle prend le Cosmos tel que l'expérience et la science nous le donnent, fait abstraction des choses, s'occupe exclusivement des idées que ces choses ne réalisent jamais qu'imparfaitement. Ainsi la théologie de la Nature abandonne à l'imagination cette fécondite luxuriante, cette

prodigieuse consommation de vie, tout cet éclat de couleurs variées à l'infini, tout ce bruit de phénomènes et d'incidents qui forment le cortége des idées vivantes et en pleine réalisation ; elle dégage ces idées du sein de la réalité sensible, les convertit par l'abstraction en essences pures, et les replace dans le sein de l'Être parfait, où elles forment ce que Platon et la philosophie ancienne appellent le *monde intelligible*. Le Dieu Nature alors sort de son immobile unité ; il apparaît sous les formes qui le développent et le dessinent dans le temps et dans l'espace, formes toujours idéales et parfaites ; il se produit par un système progressif de types qui embrasse la Nature entière, depuis le règne de la mécanique jusqu'au règne de l'intelligence. Ainsi la théologie de l'histoire fait abstraction complète des réalités historiques pour s'attacher exclusivement aux idées, qu'elle dégage du mouvement des choses, transforme par l'abstraction en idées pures, et transporte dans le sein de l'Idéal suprême, du Dieu de la pensée. Alors aussi le Dieu Esprit sort de sa vague unité ; il apparaît dans le temps sous les formes toujours idéales qui le dessinent ; il se révèle par une série logique d'idées que devront réaliser historiquement les races et les époques. Ces idées de la Nature et de l'Histoire, la théologie ne leur assigne ni date, ni nom propre, ni rien qui en rappelle l'origine expérimentale ; elle les déduit de l'essence même de l'Être parfait, de l'Idée des idées comme dirait Platon, en renversant l'ordre de la science.

Le Savant. — Je vous entends.

Le Métaphysicien. — Et vous comprenez aussi de quelle lumière la théologie éclaire la philosophie des sciences. Nous le disions tout à l'heure, sans ce divin flambeau, comment la philosophie pourra-t-elle s'orienter dans le monde

de la réalité, si riche, si varié, si décevant pour l'imagination? Comment saura-t-elle y décerner la *vraie* réalité de celle qui n'est qu'une vaine apparence? Qui l'empêchera de voir une idée dans toute réalité, une loi dans tout phénomène, une raison dans tout incident? Les faits parlent, dira-t-on. Oui, sans doute; mais ils ne parlent pas à tous. Les esprits auxquels manquent le sens de l'idéal et l'habitude des spéculations théologiques, n'en entendent guère le langage. C'est un symbole que ce langage, souvent même une énigme dont la seule théologie possède la clef. Demandez à vos naturalistes, à vos physiciens, à vos historiens, les idées des êtres qu'ils décrivent, ou des phénomènes qu'ils observent, ou des événements qu'ils racontent, ils ne sauront pas ce que vous voulez leur dire, étrangers qu'ils sont à toute étude théologique. Vous les étonnerez beaucoup en leur soutenant que *réalité* n'est pas synonyme de *vérité*. Ils n'ont jamais songé à faire cette distinction. Aussi arrive-t-il que mieux ils savent la Nature et l'Histoire, moins ils les *pensent*, et par conséquent moins ils les comprennent. D'où nous est venue la philosophie de la Nature, la philosophie de l'Histoire, la philosophie de l'art, la philosophie des religions, la philosophie du droit, la philosophie d'une science quelconque? Est-ce des savants proprement dits? Nullement. Voilà plus de deux siècles que, grâce à ses rapides progrès et à ses merveilleuses découvertes, la science a les mains pleines de vérités. Qu'en a-t-elle fait? Qu'en fait-elle encore maintenant que la voie lui a été ouverte par la philosophie? Elle n'en fait rien, et n'en veut rien faire en dehors des applications à l'industrie où elle excelle. Elle a horreur des idées, qu'elles lui viennent de l'Allemagne ou d'autre part. La philosophie des sciences est née dans les écoles philosophi-

ques. Les noms de ses pères sont connus : c'est Aristote, c'est Leibnitz, c'est Kant, c'est Schelling, c'est Hegel. Qu'il y ait eu, dans cette philosophie naissante, un grand luxe de scolastique avant les progrès modernes de la science ; qu'il y ait eu, même après, un étrange abus des formules, je le reconnais. Il n'en reste pas moins vrai que la philosophie des sciences a une origine toute philosophique. Ce sont des philosophes, des métaphysiciens, des théologiens qui ont deviné, qui ont trouvé les idées cachées sous les choses de la Nature et de l'Histoire. Les savants ne s'en doutaient pas. Pourquoi cela ? Parce que le sens de l'idéal, le sens théologique autrement dit leur manque. C'est ce sens qui révèle la science des idées sous la science des réalités.

Le Savant. — Je comprends l'importance de la théologie.

Le Métaphysicien. — Et si vous laissez cette application de la théologie à la cosmologie, et que vous considériez en elle-même la première de ces sciences, vous trouverez qu'elle répond à l'un des besoins les plus intimes de la pensée humaine. N'eût-il aucune application à faire de la science des idées à la réalité, l'esprit ne pourrait encore s'en passer. Le Monde assurément est un grand et beau spectacle, quand on le voit de haut et qu'on l'embrasse dans son ensemble ; il l'est aussi dans ses détails, quand on le voit des yeux de la science. La Nature et l'Histoire sont de magnifiques symboles pour le philosophe instruit du dessein, du plan de la dialectique interne et vivante qui se développe par un progrès continu, sous les formes périssables et passagères de la réalité. Mais enfin tout cela est loin de répondre au sentiment de l'idéal. C'est toujours le monde que nous retrouvons dans cette vie universelle, dans ce Dieu vivant ; ce n'est pas le Dieu de la pensée pure. Au sein de

ce monde de l'imagination et de l'expérience, l'esprit sent le besoin d'une lumière plus pure, d'une beauté plus correcte, d'une vérité plus exacte, d'un autre Dieu que celui dont la science étale, dont la philosophie explique les merveilles. Ce Dieu parfait dans son essence est celui que tout libre esprit adore ; ce monde des idées est celui vers lequel regarde tout œil humain fatigué du spectacle de la réalité. Qu'importe que Platon et son école se soient trompés sur le ciel où habite ce Dieu, où se déploie ce monde. Qu'importe qu'ils les aient placés dans une sphère imaginaire, au lieu de les laisser dans la pensée, leur vrai sanctuaire? En sont-ils moins vrais, moins propres à purifier, à fortifier, à élever l'intelligence et l'âme de l'homme? Que nous parle-t-on de réalité à propos de semblables objets? Est-ce que l'*être* des choses, pour parler le sévère langage de la philosophie platonicienne, se mesure à leur *réalité?* Est-ce que ce n'est pas dans la vérité, c'est-à-dire dans la perfection, dans l'idée, dans la pensée, qu'il faut en chercher la mesure? Prendrons-nous toujours l'ombre pour la lumière, l'idole de l'imagination pour le Dieu de la raison? Puisque l'idéal nous reste dans ce naufrage des idoles de la vieille théologie, Dieu nous reste; il nous reste sans que nous ayons rien perdu que les vaines formes dont on avait enveloppé son essence. A ceux qui ne veulent ou ne peuvent entendre ce langage, nous laisserons dire que Dieu a perdu sa réalité. Pour nous qui en voyons la lumière, qui en sentons la flamme, nous ne le croyons point évanoui avec l'illusion qui nous le cachait. Nous reconnaissons, au contraire, que nous l'avions mal connu, avant de le comprendre ainsi. Quand on nous parlait de l'*immanence* de Dieu dans l'âme humaine, de sa grâce efficace, de communication intime,

d'union de l'âme avec Dieu, nous renvoyions tous ces mots au dictionnaire du mysticisme, n'y pouvant trouver autre chose que l'expression des représentations illusoires de l'imagination. C'étaient pour nous autant de non-sens. Maintenant qu'une théologie vraiment rationnelle nous a enseigné la profonde distinction de la vérité et de la réalité, l'absolue identité des mots perfection, idéal, vérité, être, pensée, nous comprenons le langage de la théologie sur la nature des communications de l'âme humaine avec Dieu. C'est bien en effet Dieu qui nous visite, qui nous éclaire, qui nous soutient, qui nous fortifie, qui nous calme ou nous exalte, dans l'intuition et le sentiment de l'Idéal. Il fait mieux que nous visiter, il habite le sanctuaire même de la pensée. Notre imagination ne peut l'y voir, parce qu'elle a besoin de se représenter toute chose, Dieu comme le reste, d'une manière extérieure; aussi ne peut-elle saisir que le Dieu-Nature. Quant au Dieu-Esprit, toujours présent à l'âme par le sentiment de l'Idéal, notre raison ne se trompe pas sur la qualité de l'hôte qui habite l'humanité. *Effectu patuit causa.* Il n'y a qu'un Dieu qui puisse y produire de tels effets.

Le Savant. — Je ne me croyais pas si près de la divinité; je laissais cette *illusion* aux mystiques. Mais la doctrine de l'Idéal est une révélation pour moi, depuis que vous l'avez dégagée des vaines entités qui en altéraient la vérité. Elle me fait comprendre, au moins dans une certaine mesure, le grand principe de la philosophie allemande, l'identité de l'être et de la pensée, principe que j'avais pris jusque-là pour une subtilité logique.

Le Métaphysicien. — La formule en effet semble paradoxale. Pour qui n'en pénètre pas le sens intime, il n'y a pas, dans toute l'histoire de la philosophie, de plus grosse

absurdité. Et pourtant c'est la doctrine de tous les grands philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Hegel inclusivement. Raison de plus pour ne pas la juger légèrement. Tout le secret de cette formule est dans la distinction de la *réalité* et de la *vérité*. Quand la scolastique proclamait le Dieu de la pensée pure, l'Être parfait, *ens realissimum*, ou elle proclamait un non-sens, ou elle confondait l'être avec la réalité. L'axiome de la philosophie allemande a une tout autre portée. Lorsque Schelling et Hegel nous disent que l'absolu, l'*objectif*, l'être des choses est dans la pensée, ils n'entendent point par ces mots une réalité extérieure; *être* et *réalité* ne sont nullement des termes synonymes pour eux. Or je trouve très fondée la distinction qu'ils en font. Autrement, il y aurait non-sens à dire, dans la comparaison des êtres qui occupent les divers degrés de l'échelle de la Nature, qu'il y a plus d'être dans celui-ci que dans celui-là, plus d'être dans la plante que dans la pierre, dans l'animal que dans la plante, dans l'homme que dans l'animal. Cela se dit pourtant et se comprend dans la saine langue philosophique. Nul philosophe ne s'est jamais avisé de soutenir qu'il y a plus de réalité dans l'un de ces règnes que dans l'autre; cela n'offrirait aucun sens à l'esprit. Mais la métaphysique aura raison de dire qu'il y a plus d'être, en ce sens qu'il y a plus de richesse, de beauté, de perfection, de vérité, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres. Et comme la pensée est le type suprême, le plus haut degré de la vie universelle, il s'ensuit rigoureusement qu'elle est l'être par excellence, l'être absolu, l'être *objectif*, dans le sens propre du mot. Voilà comment l'école allemande entend, et comment toute grande philosophie peut entendre l'identité de l'être et de la pensée. L'être véritable, ce n'est pas l'objet

de l'imagination ou de la sensibilité, comme le croit le vulgaire ; c'est l'objet de la pensée pure. Or quel est cet objet, sinon l'idéal ? Donc le Dieu de la pensée, l'Idéal suprême, l'Idée des idées de Platon, l'Idée absolue de Hegel a plus de vérité, plus d'être (je ne dis pas de réalité) que le Dieu réel et vivant, dont les sens et l'imagination nous donnent le spectacle. Vous voyez que notre théologie est au fond plus *ontologique* qu'elle n'en a l'air. Elle est en plein dans l'être, quand il semble qu'elle ne soit que dans l'idée. En faisant justice de ce préjugé de l'imagination qui nous représente toute vérité objective comme extérieure au sujet pensant, elle n'en établit que mieux son saint objet; en plaçant son Dieu dans le sanctuaire de la pensée, elle lui assigne son véritable ciel.

Le Savant. — Me voilà tout à fait édifié.

Le Métaphysicien. — Vous comprenez enfin la haute valeur de la théologie, et pourquoi nulle cosmologie, si philosophique qu'on la suppose, ne saurait la remplacer. La théologie n'a pour but ni de nous apprendre ni de nous faire comprendre la réalité. C'est à la science que revient la première tâche, et à la philosophie proprement dite que revient la seconde. L'œuvre de la théologie est de créer la science des idées pures, de construire ce *monde intelligible* où la pensée trouvera la lumière pour éclairer la philosophie des sciences, où l'âme trouvera la flamme pour ranimer une volonté toujours près de défaillir en face des obstacles et des misères de la réalité. Ne croyez-vous pas la tâche assez belle encore ?

Le Savant. — Je n'en sais pas de plus importante.

Le Métaphysicien. — Vous pouvez vous fier à la théologie, maintenant que vous en sentez le solide fondement. L'illusion

des théologiens n'infirme pas leur science. S'ils ont le tort, pour la plupart, de prendre un idéal pour un être réel, cela n'enlève point à l'objet de leur pensée et de leur culte son caractère de vérité. Nos empiristes croient avoir tout dit quand ils ont traité d'*abstractions* les *idées* de Platon, de Plotin, de Malebranche, de Schelling, de Hegel. Le mot est pour eux synonyme de fiction et de néant. Nous ne saurions trop protester contre cette inintelligente confusion. Il y a des abstractions vides en effet; ce sont celles qui résultent de pures combinaisons ou analyses verbales. La philosophie scolastique en offre de trop nombreux exemples. Mais il est aussi des abstractions vraies et fécondes; ce sont celles qui consistent à épurer et à idéaliser les qualités, les propriétés, les attributs réels des choses et des êtres. Tel est le caractère des abstractions de la philosophie idéaliste. Les spéculations des grands esprits que je viens de nommer, réduites à leur plus juste valeur, restent encore, pour la métaphysique des sciences expérimentales, une source inépuisable de lumière. Même après les grandes révélations de l'expérience dont les savants sont fiers à juste titre, la théologie est toujours la science par excellence, la science des idées, inutile, j'en conviens, pour la connaissance précise des choses réelles, mais nécessaire pour leur explication. La *dialectique* de Platon et de Plotin, la *métaphysique* d'Aristote, l'*idéalisme* de Malebranche, le *panthéisme* de Spinosa, la *logique* de Hegel ne nous apprennent rien du monde réel; mais elles l'expliquent. En ramenant les choses aux idées, elles leur restituent leur vrai sens; elles en rétablissent la pensée profondément inintelligible à l'imagination et à l'expérience. Il est deux concessions que l'idéalisme doit faire à la philosophie : la première, c'est que son objet est purement idéal; la se-

conde, c'est que cet idéal est un abstrait de la réalité, épuré et transformé par la pensée. En faisant cela, il ne perd rien que ses illusions; il garde toute sa vérité. Or c'est cet idéalisme qui fait la vérité et la grandeur de la théologie. Du moment qu'elle en descend pour s'attacher à une réalité quelconque, elle tombe dans les abstractions contradictoires de la scolastique ou dans les idoles de l'imagination. Il y a égale erreur à réaliser l'idéal ou à idéaliser le réel. Entendue ainsi, la théologie est une spéculation sérieuse de l'esprit. Autrement, elle n'est pour la science que rêve de poésie ou jeu d'école.

Le Savant. — Je ne vois plus de raison d'hésiter, et pourtant les préjugés du sens commun me retiennent encore. Je ne puis me faire à l'idée qu'il y ait dans l'humanité quelque chose de plus parfait qu'en Dieu. Combien un tel paradoxe eût révolté notre grand Descartes, qui fondait précisément la démonstration de l'existence de Dieu sur la nécessité de supposer à l'idée de l'Être parfait un objet autre que l'être imparfait qui le conçoit! Quel orgueil, quelle apothéose de l'humanité dans cette philosophie qui n'admet de perfection nulle part que dans la pensée! Cela n'est point du panthéisme, j'en conviens et je vous en félicite; mais les théologiens pourraient trouver que cela sent tant soit peu l'athéisme.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien, si les théologiens oublient que l'homme n'est point distinct de Dieu, comme un individu l'est d'un autre individu. Dans une doctrine qui se représenterait ainsi le rapport des individus à l'Être universel, mon paradoxe serait une absurde impiété. Mais rien n'est plus simple, dans l'idée toute rationnelle que nous nous faisons de ce rapport. L'homme, l'esprit, la pensée qui s'é-

lèvent à l'idéal ne sont, métaphysiquement parlant, que des déterminations supérieures de l'Être infini. Que ces déterminations soient le dernier degré de l'échelle que monte le Dieu vivant dans la série de ses manifestations à travers le temps et l'espace, ou bien qu'il y en ait encore au delà d'autres plus parfaites, toujours est-il que c'est Dieu qui se retrouve partout au fond de ces formes plus ou moins parfaites, plus ou moins durables de son être infini. La pensée de l'homme, sa volonté, cet idéal de vérité et de sainteté qui fait l'objet de l'une et de l'autre, tout cela est de Dieu, tout cela est Dieu pour la raison qui ne sépare jamais les individus de l'Être universel dans la définition et l'explication qu'elle donne des êtres finis. Ce serait un orgueil bien insensé pour l'homme que de se glorifier de sa force, de sa vertu, de sa sagesse, en faisant abstraction du Principe d'où il tire ces excellentes facultés. Il n'est grand, il n'est fort, il n'est sage, il n'est saint que de la grandeur, de la force, de la sagesse, de la sainteté qu'il puise à la Source de toute vie, de toute lumière et de toute vertu. La raison ne lui permet pas d'oublier que tout ce qu'il a d'être et de perfection n'est qu'une émanation du grand foyer de la vie universelle. L'orgueil humain ne tient pas devant le sentiment de l'Infini. Quoi qu'il puisse et quoi qu'il fasse, quand l'homme se voit seul, il sent sa faiblesse et s'effraie du vide où il s'agite. C'est le sentiment de l'Infini, de l'Universel qui le soutient en tout ce qu'il médite et fait de grand. Quand ce n'est pas dans la suprême Unité de l'Infini et du Tout qu'il prend pied pour résister et agir, c'est dans une unité qui en est l'image, dans l'unité de l'humanité, de la patrie, de l'État, d'une société quelconque. Là est le secret des grandes forces et des puissantes vertus. Où se prend la foi qui remue les

montagnes, l'énergie qui résiste aux tempêtes des passions et des appétits déchaînés? Dans le sentiment des grandes causes, des choses universelles qui s'appellent Dieu, l'humanité, la patrie, l'État. Qu'après avoir été soulevé par ces tout-puissants mobiles, le moi retombe sur lui-même; c'est alors qu'il sent ce qui lui manque, et combien sa force était d'emprunt. La conscience de son origine et de sa dépendance suffit pour ramener l'homme à la juste mesure de sa force et de sa vertu personnelles. Si donc il y a une doctrine contraire à l'athéisme, c'est celle qui retrouve Dieu partout dans le monde de la réalité. L'écueil d'une pareille doctrine serait plutôt le panthéisme, si nous n'avions pour préservatif la distinction nettement établie des deux mondes. Je ne saurais trop le répéter, le vrai athée est l'empiriste qui ne voit dans la vie universelle qu'une collection ou un système d'individus. Il faudrait bien de la mauvaise foi pour m'accuser d'une pareille erreur.

Le Savant. — D'un bout à l'autre de ces entretiens, votre langage proteste contre un tel esprit. Pour vous, qui ne perdez jamais de vue l'infini et l'universel dans la représentation des choses individuelles, ce serait jouer de malheur que d'encourir un pareil reproche.

Le Métaphysicien. — Je sais que les préjugés sont implacables, et que les mots ont une puissance effrayante, surtout dans les sciences qui reposent sur des conceptions abstraites, et non sur des réalités toujours susceptibles de vérification. La vicieuse éducation des esprits, faite sous l'influence d'une fausse métaphysique, habitue la pensée, même chez les meilleurs, à n'attribuer de *réalité objective* à nos idées qu'autant que leurs objets peuvent être distingués extérieurement et individuellement du sujet pensant. Une

vérité qui s'impose à notre raison et à notre volonté n'est plus un *objet* pour la pensée, par cela seul qu'elle ne lui est pas extérieure. Si vous dites que Dieu est un idéal, et non une réalité individuellement distincte de la pensée, on criera tout d'abord à l'athéisme. Mais demandez au théologien qui vous jette la pierre de vous expliquer comment il entend la réalité objective de son idée; il lui sera impossible de le faire sans substituer l'imagination à la raison dans ses explications. Quand il vous a dit que Dieu est un Être réel, substantiellement distinct du sujet pensant qui le conçoit, il croit avoir tout dit; mais il ne s'aperçoit pas qu'il assimile les objets de la pensée aux objets de l'imagination. La réalité objective de l'être imaginé, par rapport à l'être imaginant, se marque toujours par une distinction extérieure. La réalité objective de l'être pensé, par rapport à l'être pensant, se reconnaît à de tout autres signes. C'est la nécessité, l'universalité, l'*impersonnalité* qui en manifestent l'*objectivité*. Or le Dieu de notre théologie, l'idéal suprême de la pensée ayant tous ces caractères, la raison s'en tient pour satisfaite. Qui donc réclame? Qui demande un autre Dieu, sinon l'imagination? C'est cette *folle du logis* qui jette feu et flamme, qui se plaint de la science, de la critique, de l'*orgueilleuse* raison qui lui enlève l'objet de ses représentations, son *idole* pour dire le mot. Il lui faut un Dieu qui soit ici ou là, en dehors du sujet qui le contemple et l'adore, un Dieu ayant son monde à part, son ciel dans la partie supérieure du domaine de la vision.

Le Savant. — Les théologiens philosophes n'ont jamais cru à ces rêves de l'imagination. Le ciel n'est pour eux qu'une figure servant à exprimer le monde intelligible, pur objet de la pensée.

Le Métaphysicien. — Sans doute. La philosophie a dissipé les plus grossières illusions de cette théologie tout imaginative, surtout depuis que les révélations de l'astronomie moderne ont fait connaître le système du monde ; mais la théologie, à l'heure qu'il est, n'est point encore complétement libre des préjugés de l'imagination. Si elle a renoncé à placer son Dieu dans un ciel visible et matériel, si elle proclame bien haut que Dieu est partout et nulle part en sa qualité d'Esprit universel, elle a conservé l'idée d'extériorité comme le signe de toute distinction des êtres, et elle applique encore cette image à la distinction de Dieu et de l'homme, de Dieu et du monde. Elle ne dit plus où est Dieu ; elle ne croit plus qu'il occupe un lieu déterminé. Mais elle le met à part de l'homme et du monde ; elle en fait une réalité individuellement distincte de l'être qui le contemple ; elle ne peut renoncer à ne plus le *voir ;* elle ne peut s'habituer à le *penser*. Les esprits les plus sévères, les plus métaphysiques, ont toute la peine du monde à se garder de cette illusion. Tant l'imagination a d'empire sur la pensée humaine ! Que Malebranche avait raison quand il s'indignait des fantômes dont l'imagination obscurcit la pure intuition de la vérité ! Cette menteuse faculté fait si bien par ses artifices qu'elle intervertit complétement les rôles. Elle fait prendre le faux pour le vrai, et le vrai pour le faux ; elle fait confondre la sévère raison avec l'athéisme, et la fiction grossière avec la religion ; elle fait que les philosophes ont à se défendre de l'accusation d'impiété, tandis que c'est aux théologiens idolâtres à se justifier devant le tribunal de la philosophie.

Le Savant. — Et je crains que la tyrannie de l'imagination ne soit pas près de finir.

Le Métaphysicien. — Je le crains comme vous ; mais

qu'importe ! Raison de plus pour la science et la critique de lui rompre en visière. Le salut de la vraie théologie est à ce prix. Du moment que l'esprit humain, secouant le joug de la foi, s'en remet à la raison du soin de l'instruire de la vérité religieuse, il lui faut s'en rapporter exclusivement à elle, et se défaire de tous ses préjugés et de toutes ses illusions. L'histoire nous apprend que rien ne coûte plus à l'humanité que de s'arracher à ses idoles. Elle en a sacrifié beaucoup, depuis qu'elle vit, au progrès de la philosophie et de la science. Il lui en reste encore, et bien plus qu'on ne croit. La croyance à la *réalité* du Dieu de la théologie en est une, encore bien chère à ses trop nombreux adorateurs. Elle ne soutient pas la lumière de l'analyse ; mais je crains avec vous qu'il ne s'écoule bien du temps avant que l'arrêt du sens commun vienne confirmer le jugement de la science. L'humanité demandera encore longtemps où est Dieu après qu'on lui aura prouvé qu'il n'y a pas d'autre ciel que la pensée. Étrange erreur, si l'on ne savait combien est grande la puissance de l'imagination ! L'homme cherche partout son Dieu ; il le demande aux plus subtiles spéculations de l'école, aux plus fantastiques visions de la légende ; il affecte d'autant plus d'y croire qu'on le cache et qu'on l'éloigne davantage. Je dis qu'il affecte ; car au fond il n'est pas aussi sûr, aussi tranquille, aussi dupe qu'il le fait voir des abstractions ou des fictions dont on l'abuse. Son inquiétude perpétuelle, son impatience des prétendues *révélations* qu'on lui prodigue, son incessante activité prouvent qu'il ne se sent pas complétement satisfait. L'imagination ne le fixe un moment que pour le faire errer de nouveau dans le monde des songes, où il cherche indéfiniment un objet imaginaire qui recule à mesure qu'il avance.

Et pourtant le Dieu qu'il cherche est bien près de lui. Il fait, sans que l'homme ainsi abusé s'en doute, acte de continuelle présence. C'est lui que l'homme voit dans toute conception, c'est lui qu'il sent dans toute inspiration de l'idéal. Les grands théologiens ont conscience de cette vérité. Tous ont compris que Dieu n'est pas un objet extérieurement distinct de la pensée, comme sont les objets des sens et de l'imagination les uns vis-à-vis des autres. La philosophie ancienne, dans ses plus puissants organes, dans Platon, Aristote, Plotin, ne sépare point l'objet *intelligible* de l'*intelligence* qui le contemple. Malebranche identifie *substantiellement* la raison humaine et la Raison divine. « O raison, raison, s'écrie Fénelon, n'es-tu pas le Dieu que je cherche ! » Sans doute ce sentiment n'est ni assez clair, ni assez pur chez ces philosophes ; il est mêlé de préjugés théologiques qui en altèrent ou en obscurcissent la vérité. D'ailleurs le défaut d'analyse et de critique se fait sentir dans les formules ontologiques et les images poétiques dont ils enveloppent une idée vraie. Il fallait la critique de Kant et de la nouvelle philosophie pour délivrer la métaphysique de ses abstractions réalisées, de ses entités scolastiques. Ce n'est pas dans une métaphysique obscure et hypothétique qu'on doit chercher la définition de la raison, et la nature ainsi que la portée de ses idées, comme l'ont fait les philosophes cités ; c'est au contraire dans l'analyse et la critique toute psychologique des facultés et des idées de l'intelligence qu'il faut chercher Dieu et ce monde intelligible dont ils ont trop poétiquement parlé. Avec cette méthode et sur ce terrain, tout est lumière et certitude. La pensée humaine n'hésite plus sur les objets de ses conceptions, comme s'ils étaient en dehors d'elle et cachés dans la région inaccessible des *noumènes*. Elle les sent, elle les

trouve en elle-même; elle y croit d'autant plus sûrement qu'elle en a conscience. Oui, elle a conscience de Dieu comme elle a conscience du bien, du beau, du juste, du saint, de tout idéal, de toute vérité. Ce dont elle n'a pas conscience, c'est la *réalité*, l'objet propre de la sensibilité et de l'imagination. Or, nous ne saurions trop le redire, la réalité n'est pas la vérité; de l'une à l'autre il y a toute la distance du monde à Dieu. Il faut à la théologie le Dieu vrai. Le Dieu *réel* et vivant, si l'on veut à toute force allier ces termes contradictoires, c'est le Monde lui-même, dans sa vérité impure, sa beauté incorrecte, sa luxuriante fécondité, sa confuse grandeur. Trop longtemps on a séduit les intelligences avec l'image incohérente d'un Dieu réunissant dans son essence intelligible des attributs incompatibles, empruntés à la raison et à l'imagination. Cette équivoque ne peut plus tromper les esprits sévères. Entre la vérité et la réalité, entre le Dieu de la pensée et le Dieu de l'imagination, il faut choisir. Au point où l'analyse et la critique ont amené le problème, il n'y a plus que cette alternative pour tout esprit qui n'entend pas réaliser une abstraction.

Le Savant. — J'ai beau être convaincu, j'ai toujours peur des réclamations du sens commun. « Si Dieu n'est que le suprême Idéal, dira-t-il, comme l'Idéal n'existe que par la pensée et pour la pensée, il s'ensuit que l'existence de Dieu tient à celle de l'être pensant. Donc supprimez l'homme et les autres êtres pensants, s'il en est dans le monde, Dieu n'existe plus. Point d'humanité, point de pensée, point d'Idéal, point de Dieu. »

Le Métaphysicien. — Vous l'avez dit : Dieu n'existe que pour l'être pensant. L'Être infini et universel, le Dieu *réel*, s'il est permis de parler ainsi, existerait toujours, attendu

que l'Être est nécessaire, et que l'être pensant n'en est qu'une forme contingente, si supérieure qu'elle soit; mais le Dieu *vrai* aurait cessé d'exister. Pourquoi le nier? Vous voyez assez clair maintenant dans ces questions pour n'être plus la dupe des mots. Nous pourrions, par une équivoque familière au panthéisme, conjurer les déclamations du sens commun, en réservant le nom de Dieu à l'Être absolu, dont les imparfaites manifestations n'épuisent jamais l'essence infinie. La différence alors entre Dieu et le Monde se réduirait à l'opposition de la Puissance aux actes, de l'essence aux formes : Puissance infinie et essence parfaite; actes limités, formes imparfaites. Mais Dieu et le Monde ainsi entendus, c'est tout un. Cette distinction peut suffire au panthéisme; la foi du genre humain ne peut s'en contenter. L'Être infini, l'Être universel n'est point son Dieu; c'est l'Être parfait. En ce sens, la théologie idéaliste est la seule vraie. La conception de Dieu est inséparable de la notion de l'idéal. Toute philosophie qui supprime l'une supprime l'autre; toute philosophie qui reconnaît l'une reconnaît l'autre, quoi qu'en puissent dire les théologiens de l'imagination et du sens commun. La foi du genre humain n'a jamais varié sur ce point, dans l'étrange variété des formes sous lesquelles elle a cru retrouver son Dieu; elle a toujours élevé Dieu à une distance infinie du Monde, alors même qu'elle se servait de symboles empruntés à celui-ci pour le représenter. Au fond, sous toutes ces idoles, c'est l'Idéal qu'elle adore constamment. En cela le genre humain a profondément raison contre le panthéisme le plus savant. Son erreur est de réaliser à tout prix cet Idéal. C'est ce qui fait le triomphe du panthéisme auprès des esprits qui ne veulent pas d'entités métaphysiques. Une théologie vraiment ration-

nelle se garde de ces deux erreurs. Elle sépare Dieu du Monde, en le concevant comme l'Idéal suprême, mais sans lui créer une existence solitaire et vide, par delà le temps et l'espace; elle le maintient dans le ciel toujours accessible de la Pensée.

Le Savant. — Je me rends à l'évidence.

Le Métaphysicien. — Nous voyons enfin Dieu, ce grand mystère de la foi et de la science, sortir de ses redoutables ténèbres. Il vient à nous, il se révèle dans la pure et éclatante auréole de la Pensée. Que n'ai-je l'éloquence sublime d'un Fénelon pour saluer sa présence! « Idéal! Idéal! lumière des esprits, flamme des cœurs, n'es-tu pas le Dieu que je cherche! Je l'ai cherché longtemps ce Dieu que je croyais *caché*, sur la foi des livres saints. Je l'ai cherché dans l'imagination et dans la conscience; j'ai cru le trouver dans la Nature et dans l'Humanité. Partout je n'ai vu, je n'ai saisi que des idoles. Les formes les plus belles de la Nature sont des réalités; Dieu n'y est pas. Les plus nobles manifestations de l'Humanité sont encore des réalités; Dieu n'y est pas davantage. Alors j'ai essayé de traverser la scène mobile du monde pour pénétrer jusqu'au fond immuable, au Principe inépuisable de la vie universelle. Là, je l'avoue, j'ai eu un moment d'éblouissement et d'ivresse; j'ai cru voir Dieu. L'Être en soi, l'Être infini, absolu, universel, que peut-on contempler de plus sublime, de plus vaste, de plus profond? C'est le Dieu Pan, évoqué pour la confusion des idoles de l'imagination et de la conscience humaines. Mais ce Dieu vivant, que d'imperfections, que de misères il étale, si je le regarde dans le Monde, son acte incessant! Et si je veux le voir *en soi* et dans son fond, je ne trouve plus que l'être en puissance, sans lumière, sans couleur, sans forme,

sans essence déterminée, abîme ténébreux où l'Orient croyait contempler la suprême Vérité, et où l'admirable philosophie grecque ne trouvait que chaos et *non-être*. Mon illusion n'a pas tenu contre l'évidence, contre la foi du genre humain. Dieu ne pouvait être où n'est pas le beau, le pur, le parfait. Où le chercher alors, s'il n'est ni dans le monde ni au delà du monde, s'il n'est ni le fini ni l'infini, ni l'individu ni le Tout ? Où le chercher, sinon en toi, saint Idéal de la pensée ? Oui, en toi seul est la Vérité pure, l'Être parfait, le Dieu de la raison. Tout ce qui est réalité n'en est que l'image et l'ombre. Hélas! ma pauvre nature a peine encore à ne pas prendre l'image pour l'exemplaire, l'ombre pour la lumière. Puisque l'imagination a besoin d'idoles, qu'elle continue à confondre Dieu avec ses symboles! Désormais ma raison n'y verra qu'un artifice de poésie. Tu n'es pas seulement divin, sublime Idéal, tu es Dieu ; car devant ta face, toute beauté pâlit, toute vertu s'incline, toute puissance s'humilie. L'Univers est grand ; toi seul est saint : voilà pourquoi toi seul es Dieu. Pour l'Être infini, pour le puissant et terrible Jéhovah, l'admiration et la crainte ; *in conspectu ejus siluit terra*. Pour toi seul l'amour, Dieu de la Beauté et de la Vérité. Mais qu'on te laisse dans ton ciel, avec la pure auréole de la Pensée. Veut-on te réaliser, on fait de toi une *idole* ou une vaine *entité ;* une idole pour l'imagination qui te mêle aux formes de la vie universelle ; une entité pour l'abstraction qui te relègue par delà le temps et l'espace, hors des conditions de toute réalité. Dieu de ma raison ! Il y a longtemps que la foi du genre humain te poursuit, te trouve, te contemple et t'adore sous les idoles et les abstractions ! Mais le jour n'est-il pas venu enfin de te voir dans tout l'éclat de ton essence, de t'adorer, comme dit l'apôtre, *en esprit et en vérité*. Plus

d'abstractions, plus d'idoles; et l'athéisme, désormais sans raison, devient un mot vide de sens. Dieu de ma pensée, enfin je comprends ta transcendante vérité, ta majesté sublime, la pure lumière du ciel que tu habites! Quoi de plus élevé et en même temps de plus intelligible que ton Essence? Toi l'Être caché, l'Être mystérieux, l'Être impénétrable! Qui a pu dire cela? Une théologie qui t'a cherché dans l'ombre et le néant. On a cru avoir tout dit de toi, en te proclamant l'Être infini, l'Être universel, l'Être nécessaire, l'Être absolu, comme si le Monde ne possédait pas tous ces attributs; on n'a pas vu que ta vraie nature, ta propre essence, ta Divinité n'est dans aucune de ces définitions métaphysiques. Le Monde ayant tout cela, que répondre à ceux qui l'ont mis à ta place et nommé Dieu? C'est l'Idéalisme seul, je le confesse maintenant, qui a compris la sainteté de ton nom. Oui, tu es bien l'Être parfait, dans le sens pur du mot; tu es l'Être dont toute l'essence, toute la vérité est dans la perfection. Tu es l'Être immuable; tu habites au delà du temps et de l'espace; de toi seul on doit dire : *il est*, quand de tout le reste on dit : *il devient*. Toute religion, toute philosophie qui n'a vu en toi que l'Infini, la Substance, la Puissance, le Père de la vie universelle, ne t'a pas compris. Ton vrai nom, dans le passé, est Intelligence ou *Pensée*. Le Verbe pour parler la langue mystique, est le vrai Dieu de l'humanité; lui seul est pour elle objet de pensée et d'amour. Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, Fénelon t'ont vu sous ces traits, et c'est pourquoi leur théologie est la vraie, malgré l'illusion qui leur fait placer ta Divinité au delà de la Nature et de l'Humanité. Qu'importe? Tu n'en est pas moins le Dieu de la Pensée. Si loin de l'Humanité qu'ils te relèguent, ta lumière n'en éclaire pas moins de ses rayons mon être in-

telligent et libre. Qui a pu te dire étranger à la beauté, à la justice, à l'héroïsme, à la sainteté, à tout ce qui élève les intelligences et purifie les cœurs, quand rien de beau, de juste, de grand, de saint ne se fait sans toi ? Est-ce que ton nom n'est pas le nom de toute vertu, de toute vérité pure ? Est-ce que ton ciel n'est pas le monde de la lumière et de la liberté ? Est-ce que ta science n'est pas la science de la Nature, de l'homme, de toutes choses élevées à la sublime perfection de l'Idéal ? C'est bien toi dont il faut dire : il est partout et nulle part ; car tu es dans toute vérité, et tu n'es dans aucune réalité. Mon esprit, mon âme te retrouvent à toute occasion, sans jamais te confondre avec aucun des symboles de la vie universelle qui te représentent. S'agit-il de science, c'est ta lumière qui brille. S'agit-il de vertu, c'est ta flamme qui brûle. Tu te fais voir dans nos grandes pensées ; tu te fais sentir dans nos pures amours et nos saintes amitiés. Être sans voix, sans figure, sans matière, Esprit pur, c'est de ton reflet que toutes choses, dans la vie universelle, reçoivent la beauté, l'harmonie, la vérité qui en font le charme et le prix. Qui donc osera nous dire que tu n'es qu'une abstraction, Idéal suprême ? Quelle Réalité possède ta Vérité et ta Vertu? Abstraction pour l'imagination qui ne croit qu'à ce qu'elle peut se représenter, pour la sensation qui ne saisit que des réalités, tu es la souveraine Vérité pour l'intelligence qui veut penser, pour l'âme qui veut aimer. C'est l'imagination qui est idolâtre ; c'est la sensation qui est athée. Le règne des faux Dieux dure tout juste autant que la tyrannie de ces deux maîtres de la nature humaine. Avec l'essor de la Pensée commence le règne du vrai Dieu. Idéal, Idéal ! Tu es bien le Dieu que je cherche ! Ta lumière est la seule qui puisse faire évanouir à

jamais les deux fantômes de l'idolâtrie et de l'athéisme. »

Le Savant. — Votre enthousiasme me gagne; je ne vous demande plus qu'un mot d'explication. En quoi donc votre dogmatisme théologique diffère-t-il de la philosophie critique? Si Dieu, pour vous comme pour l'école de Kant, n'est qu'un Idéal, pourquoi protester avec tant d'énergie contre le scepticisme de cette philosophie? Je vois qu'elle touche au but sans s'en douter, et que cette singularité est la seule chose qui la distingue de vous. Sextus l'empirique raconte au début de son livre qu'un peintre, désespérant de représenter l'écume de la bouche d'un cheval fougueux, jeta son pinceau de dépit sur le tableau, et produisit par hasard l'effet cherché. N'est-ce pas l'histoire de l'école critique, laquelle trouve Dieu en essayant de montrer qu'il est inutile de le chercher? La nouvelle philosophie de Schelling et de Hegel, que vous paraissez suivre en cela, n'a fait, ce semble, que reconnaître le résultat obtenu par surprise.

Le Métaphysicien. — La différence entre les deux doctrines est plus grave que vous ne dites. Kant a ceci de commun avec les écoles dogmatiques en butte à sa critique, qu'il ne refuse point de reconnaître un objet transcendant à la faculté métaphysique. Mais cet objet, ce *noumène*, est-il en soi ce que la raison nous le fait voir, c'est ce que la critique ne nous permet pas d'affirmer. L'école de Kant, depuis la *critique de la raison pure* jusqu'aux derniers travaux de la philosophie française qui s'y rattachent, tient exactement le même langage. Elle ne nie point l'existence des *noumènes;* elle nie simplement que l'esprit humain puisse rien affirmer, ni quant à leur nature ni même quant à leur existence. En un mot, la philosophie critique interdit à la science la négation aussi bien que l'affirmation, dans l'ordre

des questions métaphysiques. La nouvelle philosophie, au contraire, nie et affirme tout à la fois. Elle nie avec la philosophie critique que le Dieu de la théologie, l'Être parfait, soit autre chose que le suprême Idéal de la pensée ; mais elle affirme en même que cet Idéal est la Vérité absolue, *objective*, que l'ancienne métaphysique s'obstinait à placer en dehors de la pensée, dans un monde chimérique. Le prodigieux travail de la pensée allemande, au début de ce siècle, n'a donc point été stérile. La philosophie critique laissait, dans le domaine de la croyance humaine, un vide que l'école de Schelling et de Hegel est parvenue à combler. Il y a entre les deux doctrines toute la différence du doute à la foi. C'est par là que chacune révèle l'esprit du siècle qui l'a vu naître. La critique est leur commune méthode; mais, tandis que chez l'une elle s'arrête à la négation de l'ancienne métaphysique, chez l'autre elle poursuit jusqu'à l'affirmation d'une métaphysique nouvelle. Ce n'est donc pas seulement la vieille théologie qui est en retard. La philosophie critique, qu'on nous donne pour le dernier mot de la science moderne, n'en est elle-même que le point de départ ; elle laisse la pensée dans le doute sur la vérité objective de ses conceptions. Or l'esprit ne peut en rester là, quoi qu'on fasse pour l'y maintenir. Il lui faut affirmer ou nier, la négation étant encore une manière d'affirmer. Qu'on lui dise que la vérité absolue qu'il cherche ne peut être que dans la pensée, et que réaliser l'Idéal théologique, c'est le fausser, il se tiendra content de cette solution positive, pourvu qu'elle lui soit clairement démontrée. Mais lui laisser entrevoir, dans le mystérieux horizon de l'ontologie tout un monde inaccessible de *noumènes*, c'est irriter sa curiosité, en montrant l'impossibilité de la satisfaire. La philosophie nouvelle a donc rendu

un très grand service à la pensée, en la délivrant de cette fantasmagorie ontologique dont l'ancienne métaphysique était dupe, et que la philosophie critique maintenait tout au moins comme une barrière insurmontable à l'esprit humain. Cela suffit pour lui donner le droit de se séparer de cette dernière.

Le Savant. — Je rends les armes à la métaphysique. Cette manière d'entendre la question théologique me semble la seule qui supporte l'examen ; elle sauve la théologie en la réconciliant avec la critique ; elle coupe court aux objections du scepticisme en supprimant le problème ontologique. Dieu n'apparaît plus comme un mystère impénétrable à la pensée humaine ; tout grand qu'il soit, c'est l'objet le plus simple, le plus immédiat, le plus nécessaire de la raison. L'esprit n'a besoin, pour y atteindre, ni d'une révélation extraordinaire, ni d'un puissant effort de logique ; il *suffit* de l'analyse et de l'abstraction, deux procédés que la science emploie à tout propos et pour les résultats les plus élémentaires. Par l'analyse, il tire de la nature même de l'*être* l'infinité, la nécessité, l'universalité, tous les attributs métaphysiques du Principe de la réalité finie, contingente et individuelle. Voilà le Dieu vivant. Par l'abstraction, il dégage ce Principe des imperfections de la réalité, et l'élève, avec tout ce qu'il contient, à la perfection absolue de l'Idéal. Voilà le Dieu vrai. Quand la théologie se ramène à un objet aussi clair, à une méthode aussi simple, j'avoue que la science la plus *positive* aurait mauvaise grâce à lui tenir rigueur. Pourquoi aurait-elle deux poids et deux mesures dans ses jugements sur la vérité ? Pourquoi, admettant sans difficulté les vérités de la géométrie, repousserait-elle les vérités de la théologie obtenues par les mêmes procédés ? La peur des

mots doit-elle la rendre à ce point défiante envers les choses qu'ils expriment avec plus ou moins d'exactitude? Parce que la vieille théologie a enveloppé l'idée de Dieu de mystères et de fictions, parce qu'une subtile ontologie l'a compliquée d'abstractions absurdes, est-ce une raison pour que la science la rejette à tout jamais de son sein, comme inaccessible ou comme vaine? Je ne vois donc plus pourquoi nos savants et nos philosophes persisteraient dans leur horreur de toute conception théologique. Quant à moi, j'ai ouvert enfin les yeux à l'évidence. Depuis que vous m'avez montré la vérité théologique sous un jour si lumineux, je ne trouve plus que Dieu soit un mot de trop dans les langues humaines; je crois au contraire que la science peut maintenant, sans mentir à ses principes, le faire entrer dans son dictionnaire. Il ne m'en coûte nullement de reconnaître que la théologie rationnelle est une œuvre sérieuse, et que tous les grands esprits qui, depuis Platon jusqu'à Hegel, se sont voués à cette noble étude, n'ont perdu ni leur génie, ni leur temps. Nous autres savants, croyez-le bien, nous ne tenons pas à nous séparer gratuitement des croyances du sens commun et des doctrines de la philosophie. C'est la faute des théologiens et des philosophes si ce grand nom est devenu suspect à la science et à la critique; tant ils l'ont rendu ridicule à force d'absurdités, ou redoutable à force de mystères. Maintenant que je vois nettement l'objet qu'il exprime, dégagé des nuages et des idoles dont ils l'avaient enveloppé, je ne puis croire que la science moderne en reste à l'athéisme. Seulement cette façon de réconcilier la théologie avec la science pourrait bien la brouiller mortellement avec la scolastique.

Le Métaphysicien. — Il faudra bien s'y résigner. Du reste, je me soucie beaucoup moins des préjugés de nos

théologiens que de la critique des savants. Ceux-ci ont une telle autorité sur les esprits que la métaphysique ne peut se passer de leur estime; le jour où elle aura fait leur conquête, son avenir sera certain.

Le Savant. — Cela est flatteur pour les savants.

Le Métaphysicien. — C'est chez moi une vieille et profonde conviction. La littérature ne peut plus grand chose pour la métaphysique, après tant de beaux livres que celle-ci lui doit. La science au contraire peut tout, du moment où elle passera vis-à-vis d'elle du dédain à l'estime. Cette alliance est le salut de la théologie. Elle ne lui coûtera d'autre sacrifice que celui de ses idoles, de ses préjugés, de ses mystères, et lui vaudra la précision, la netteté, la rigueur démonstrative qui lui ont manqué jusqu'ici pour être une véritable science. Il est une habitude surtout que le commerce des sciences positives lui donnera : c'est de se défier de ces prétendues vérités logiques ou pratiques dont elle ne peut se faire une idée. Quand la science rencontre un mystère, elle ne s'arrête ni à le discuter, ni à le démontrer; elle lui ferme sa porte. La théologie a toujours eu beaucoup trop de complaisance et même de goût pour cet ordre d'idées au fond desquelles l'analyse et la critique ne trouvent que le vide. La doctrine de la création *ex nihilo* en est un exemple. Cette doctrine, vous l'avez vu à propos de l'examen du spinosisme, n'est nullement imposée à la raison par une nécessité logique. Mais quand même il en serait ainsi, elle ne pourrait prendre place dans une théologie scientifique, par cela seul qu'elle est absolument inintelligible. Il en est de même de la doctrine qui fait de l'Être parfait un Être réel, tout en le reléguant par delà le temps et l'espace. Nulle logique assurément ne condamne la raison à une telle extrémité. Mais cela fût-il,

un pareil non-sens ne pourrait être admis dans un ordre de spéculations qui prétend à la science. Quant à la conception théologique qui limite, détermine, individualise, sous la forme de la Nature ou de l'Esprit, l'Être infini, absolu, universel, il n'y a pas de nécessité logique ou morale qui puisse faire accepter une telle contradiction à une raison libre et tant soit peu exercée. J'en dirai autant de toutes les abstractions que réalisent nos théologiens, pour obéir aux exigences du préjugé commun, ou d'une logique subtile qui substitue la définition des mots à l'analyse des choses. La plus grande objection qui puisse être adressée à cette théologie, c'est qu'elle laisse l'esprit en face de mystères, de contradictions, de non-sens qui donneraient à l'esprit humain le sentiment de son impuissance, s'ils étaient autre chose que des jeux de scolastique.

Le Savant. — Je reconnais en effet le caractère de la vieille théologie. Quand on s'est laissé prendre à ses artifices, à ses subtilités, à ses tableaux d'imagination et à ses mouvements d'éloquence, on est tout surpris de n'en pas voir plus clair au fond des choses. On sent que la lumière n'est pas faite, et que le dernier mot de toute cette fausse science n'appartient pas à la raison, mais à la foi.

Le Métaphysicien. — C'est bien la peine alors de construire à grands frais de dialectique un pareil échafaudage de démonstrations et de théories, pour aboutir à la formule du croyant. Mieux vaut s'en remettre à l'autorité du soin de régler ces points de pure croyance. Mystères pour mystères, j'aime mieux ceux de la religion que ceux de la philosophie. Au moins dans les premiers ne propose-t-on point à ma raison de se renier elle-même ; on se contente de l'inviter au silence. Aussi, en théologie, comme dans tout le reste, la

règle de Descartes me semble avoir un à propos tout particulier : n'accepter que ce qui est susceptible d'une conception claire et distincte. La lumière est la première condition de la science ; elle a le double effet de nous montrer la vérité et de nous faire voir l'erreur. La logique, avec tout le cortége de ses opérations, a certainement une grande importance dans une science de déduction et de construction comme la théologie. Mais pour croire à la conclusion, l'esprit a besoin de voir, de comprendre. La théologie est la science qui se sert des termes les plus abstraits ; pour cette raison, elle est sans cesse exposée à oublier les choses et leurs vrais rapports pour les mots et les distinctions purement verbales. On ne saurait donc trop la ramener par l'analyse à l'intuition nette et directe des objets de la pensée. Tout ce que nous ne concevons pas clairement doit donc être non avenu dans la science ; tout mystère doit être écarté de la théologie. Quand je dis mystère, j'entends tout ce qui implique contradiction. Il ne suffit pas qu'on nous prouve la nécessité logique d'une vérité théologique ; il faut encore que nous puissions la comprendre. En vain nous dira-t-on que la *création*, que le Dieu *personnel*, que la *réalité* de l'Être parfait, que la distinction *substantielle* de Dieu et du Monde, qu'une foule d'autres doctrines théologiques sont des vérités logiquement nécessaires, si elles restent profondément inintelligibles pour notre raison. Que ma théologie soit vraie ou fausse, au moins me rendrez-vous cette justice qu'elle est intelligible sur tous les points.

Le Savant. — C'est déjà beaucoup que la lumière se fasse sur de pareilles questions. Clarté et vérité vont nécessairement de compagnie. Quand l'erreur est clairement exprimée, elle ne manque jamais de faire jaillir la vérité ; car alors

elle prend le caractère de l'absurde. Je n'ai du reste rien à relever de tel dans vos conclusions en matière de théologie, puisqu'elles reposent toutes sur l'analyse et la critique. Je ne connais pas de plus solide autorité. Avec des lecteurs attentifs, et dont l'esprit libre de tout préjugé ne se laisse pas effrayer par l'apparence du paradoxe, la vérité ne peut manquer de se faire jour.

QUINZIÈME ENTRETIEN.

CONCLUSION. — COSMOLOGIE.

Le Métaphysicien. — Pour les philosophes qui font de Dieu et du Monde deux objets substantiellement distincts, la théologie et la cosmologie sont deux sciences indépendantes. Pour nous qui en faisons un seul et même objet, vu dans l'idéal et dans la réalité, ces deux sciences sont entre elles dans le rapport étroit de la théorie à l'application. Dieu étant l'Idée du Monde, et le Monde la Réalité de Dieu, il s'ensuit que la théologie n'est qu'une cosmologie idéale, et la cosmologie une théologie réalisée. Or, de même que toute théorie rationnelle dans la mécanique, la physique ou la morale, emprunte ses principes élémentaires à l'expérience, de même toute théologie, si abstraite qu'on la suppose, sauf le petit nombre de conceptions métaphysiques qui servent également de base aux deux sciences, n'est qu'un système de vérités, de lois, de principes abstraits de l'expérience. Quoi qu'en ait dit l'école allemande, la science des idées et la science des réalités ne sont pas des sciences parallèles, indépendantes, et dont la première puisse se construire *a priori*, tandis que l'autre se forme *a posteriori*. Toute science tire ses principes de l'expérience, la mécanique et la physique rationnelles comme la chimie et l'histoire naturelle, la théologie comme la cosmologie ; toute la différence est du plus au moins. Il

faut donc renvoyer au chapitre des chimères de l'idéalisme la dialectique transcendante de Schelling et la logique de Hegel, aussi bien que la théorie des idées de Platon, de Plotin et de Malebranche.

Le Savant. — Cela est déjà convenu.

Le Métaphysicien. — S'il en est ainsi, la cosmologie ou la science de la vie universelle n'a rien à voir avec cette dialectique transcendante ou avec cette logique pure qui prétend s'imposer à la Nature et à l'Histoire, au nom de la raison et de l'*a priori*. La philosophie de la Nature, la philosophie de l'Histoire ont la même matière, la même base, la même méthode que les sciences proprement dites; leurs plus hautes spéculations, leurs formules les plus abstraites ne peuvent être que des généralisations de l'expérience. La seule part à faire à la raison pure (je ne dis pas à la logique), c'est ce petit nombre de conceptions métaphysiques sur l'Être, l'Infini, l'Absolu, l'Universel, qui fait l'objet propre de la métaphysique. Mais l'introduction de ces principes dans la cosmologie suffit pour la transformer. Comme ils reparaissent perpétuellement dans la contemplation des grandes réalités qui forment le système de la vie universelle, le Monde éclairé par cette lumière supérieure prend un aspect nouveau. La science a beau l'enrichir chaque jour des découvertes de l'expérience; c'est toujours le monde des sens et de l'imagination. Mais laissons tomber sur ce monde un rayon de métaphysique; vous l'aller voir transfiguré comme par miracle.

Le Savant. — *Fiat lux !*

I. — Cosmologie générale.

Le Métaphysicien. — Pour que vous puissiez mieux juger de cette métamorphose, je prends la science, non dans les détails d'analyse où elle se perd, mais dans sa plus haute synthèse, dans le tableau du *Cosmos*, tel que le retrace M. de Humboldt. Ce dernier livre est tout plein de vues générales et de sentiments élevés sur la Nature; la conception en est grande, et l'effet admirable. Et pourtant ce n'est point encore une vraie philosophie de la Nature. Magnifique synthèse des résultats de l'expérience, cette œuvre est dépourvue de toute conception métaphysique. Pour l'illustre auteur du *Cosmos*, le monde n'est qu'une collection de phénomènes et d'êtres qui remplissent l'espace et le temps. Toute la philosophie de ce livre consiste à embrasser ces phénomènes et ces êtres dans leurs rapports, à les grouper en grandes masses, en procédant invariablement du tout à la partie, et en commençant par les phénomènes les plus simples, les plus généraux de l'astronomie pour finir par les phénomènes les plus complexes, les plus intimes de l'histoire naturelle. Du reste, cette synthèse ne dépasse point les représentations cosmiques de l'imagination et les généralisations de l'expérience. M. de Humboldt s'en tient à la science pure; il laisse à la métaphysique, non sans une ironique défiance, le périlleux honneur de compléter l'œuvre cosmologique.

Le Savant. — Il me semble que la science a beaucoup fait, à elle seule, pour cette synthèse dont vous réservez tout l'honneur à la métaphysique. Est-ce que vous n'êtes pas frappé des progrès de l'Idée cosmique, depuis les grandes découvertes des sciences astronomiques et physiques. Jadis la cosmologie en était réduite à quelques observations plus

ou moins exactes, mêlées à toutes sortes d'imaginations puériles ou d'hypothèses arbitraires. Sur le système du monde, comparez les idées de Pythagore, de Platon, d'Aristote, d'Hipparque, de Ptolémée, des premiers savants et philosophes de l'antiquité, du moyen âge et de la renaissance avec les théories de la science moderne. Quelle simplicité, quelle grandeur, quelle harmonie, quelle unité dans ce système, contemplé à la lumière de la science! Comme il justifie bien ce beau nom de *Cosmos* que l'antiquité lui avait donné sur de trompeuses apparences, sans en avoir la preuve par l'expérience! Chaque science est une véritable révélation de l'Idée cosmique : la géologie vous démontre l'unité organique, les transformations et les progrès de la planète que vous habitez ; la géographie physique vous fait toucher au doigt les analogies de structure extérieure qui rapprochent l'organisation de la Terre de celle des êtres vivants ; la chimie vous initie au travail de formation et de développement interne des forces élémentaires qui s'agitent au foyer central du globe ; la physique vous le montre en rapport avec les éléments de l'océan atmosphérique qui le fait respirer et vivre ; l'histoire naturelle vous décrit la merveilleuse échelle des règnes, des genres et des espèces, depuis le minéral jusqu'à l'homme. Mais ce monde si riche, si varié, si vaste, n'est aux yeux de la science qu'un point dans l'immensité du ciel. L'astronomie, par la loi de l'attraction universelle, fait rentrer notre planète dans le monde solaire, et le monde solaire lui-même, avec les innombrables mondes du ciel étoilé, dans le monde infini de la vie universelle. L'univers apparaissant enfin comme un *système* unique, où les êtres, les mondes se meuvent dans une parfaite harmonie, sous l'empire d'une seule loi, sous l'action d'une seule force,

quelle idée plus belle l'imagination pourrait-elle vous offrir, quelle conception plus simple et plus rationnelle la métaphysique pourrait-elle vous donner? Que voulez-vous de plus? Quelle unité chercherez-vous au delà de l'unité de système? Quel organisme rêverez-vous, autre que l'harmonie des corps célestes comprise par Kepler et Newton? La philosophie, dans ses meilleures inspirations, avait deviné que l'univers est un vrai Cosmos, où tout concourt et conspire. La science a fait mieux; elle l'a démontré, défini et décrit avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer. Je ne vois pas trop ce que la métaphysique pourrait y ajouter.

Le Métaphysicien. — Je vais vous le dire. D'abord êtes-vous bien sûr que la métaphysique soit entièrement étrangère à la conception cosmique des savants? Qui leur a dit que l'attraction est une loi universelle? Ce ne peut être l'expérience. Ce serait tout au plus l'analogie. Mais l'analogie, dans de telles conditions et avec l'impossibilité absolue de vérification, ne peut donner qu'une bien faible probabilité. Il a fallu, pour s'élever à la certitude d'une loi pareille, un principe d'un ordre différent, dont il sera fait mention tout à l'heure. Ce n'est pas non plus l'expérience qui a appris aux savants que le monde est infini. Même aidée de l'induction, il est trop évident qu'elle n'a pas une telle portée. Mais je laisse ces difficultés, et je prends la conception cosmique, telle que la science prétend nous la donner. Si elle suffit à la science, la pensée demande davantage. Vous ne voyez aucune difficulté, vous autres savants, à concevoir le monde comme un système de corps et d'éléments disséminés dans l'espace. Les philosophes sont plus exigeants. Une conception qui réduit le monde à n'être qu'un théâtre immense des phénomènes sans nombre que l'expérience nous révèle, peut con-

venir à l'imagination; mais la raison répugne invinciblement à une représentation tout extérieure de la réalité. Pour la science sans doute, cette totalité des phénomènes forme un tout; cette variété d'êtres constitue un véritable système. Mais le monde de la raison et de la métaphysique, est mieux qu'un tout, mieux qu'un système d'êtres; c'est l'Être universel lui-même, sujet et cause de tous les phénomènes dont il paraît n'être que le théâtre. Voilà ce que la science proprement dite, dans ses plus hardies synthèses, n'arrive pas à comprendre, sans le secours de la métaphysique. Quand elle ne lui devrait que ce service, ce serait un titre sérieux à son estime.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — En bornant leurs idées cosmologiques aux données de l'expérience, vos savants ne s'aperçoivent pas qu'ils s'enferment dans de fausses représentations. La crainte des spéculations métaphysiques les fait donner tête baissée dans les grossiers préjugés de l'imagination. Ils se figurent l'Être universel sous la forme de particules infiniment petites semées en nombre infini dans l'immensité de l'espace, et engendrant par leur réunion et leur séparation les phénomènes et les êtres de ce monde. Les plus philosophes d'entre eux vont jusqu'à substituer les forces aux atomes qui commencent à perdre leur crédit. Mais ni les uns, ni les autres ne paraissent se douter de l'unité intime et organique de la vie universelle, et de la nécessité d'un principe unique pour l'expliquer. Un espace vide, une matière qui le remplit, continue ou divisée en atomes, incréée ou créée, se mouvant elle-même ou mue par une autre, selon l'hypothèse théologique qu'on adopte, c'est à quoi se réduit toute la philosophie cosmologique de nos savants.

Le Savant. — Vous oubliez l'école positive qui ne se permet aucune espèce de conception théologique ou métaphysique.

Le Métaphysicien. — Cela vaut mieux sans doute que de s'engager dans une mauvaise théologie ou une mauvaise métaphysique. Et encore ne suis-je pas sûr que cette école n'incline vers la philosophie des atomes. Du moins, c'est l'opinion de son chef. Il semble qu'expliquer le jeu des forces physiques et chimiques par la théorie des atomes n'engage à rien. Et pourtant c'est de la métaphysique, et de la plus fausse par parenthèse. On a horreur des systèmes ; on croit s'en tenir à l'expérience et à la réalité pure. Et on se fait, sans s'en douter, l'esclave de l'imagination ; on en préfère les grossières illusions aux plus saines, aux plus nécessaires notions de la raison. On tranche une question toute métaphysique, le problème de la matière, par la moins admissible de toutes les hypothèses. Mais cette hypothèse convient à l'imagination ; chez tous les esprits qui se servent plus de leurs sens que de leur raison, elle a presque acquis l'autorité d'une vérité de sens commun. Vos savants les plus positifs seraient étonnés d'être surpris en flagrant délit d'hypothèse. Qu'est-ce autre chose pourtant que leur théorie de la matière atomique ?

Le Savant. — Nos savants commencent à se défier de cette théorie. Le mot d'ordre est donné et suivi : plus de spéculations d'aucune espèce, plus de système, soit spiritualiste, soit matérialiste. Les faits et les rapports, voilà tout l'objet de la science.

Le Métaphysicien. — C'est une règle fort sage, que la science fait bien de mettre en pratique. Mais la science ne répond pas à tous les besoins de la pensée. La raison ne

s'arrête point aux limites qu'il plaît à l'expérience et à l'entendement de poser. De là l'absolue nécessité des problèmes et des solutions métaphysiques. Quand la science a fini son œuvre, la métaphysique commence la sienne. A cette totalité indéfinie de phénomènes et d'individus épars dans l'espace et le temps que lui livre la science, la métaphysique rend l'unité, l'infinité, la nécessité; elle en fait l'Être universel, le Dieu réel et vivant. Cette seule conception suffit pour transformer la cosmologie. Elle nous transporte dans un monde nouveau, où nous retrouvons cet *Infini*, cet *Absolu* dont la théologie nous offre le type idéal.

Le Savant. — Me voilà bien édifié sur le véritable objet de la cosmologie. Seulement, je ne vois pas que vous vous préoccupiez beaucoup d'une difficulté qui embarrasse tous les théologiens. Comment passez-vous de Dieu au monde? Que la science ne s'inquiète pas de cette transition, cela se comprend; elle prend le monde comme un fait révélé par l'expérience, sans se demander si ce fait a une cause. Mais la métaphysique, qui débute par la théologie pure, c'est-à-dire par la science de la cause, doit expliquer comment la cause engendre l'effet, avant de poser le pied dans la réalité. Or cette explication me paraît impossible. Comment votre Dieu, qui n'est qu'une abstraction, engendrerait-il le monde qui est une réalité?

Le Métaphysicien. — Une abstraction n'engendre pas une réalité. Toute la logique de Hegel échouerait contre une telle impossibilité. Seulement, veuillez remarquer que la difficulté n'existe pas dans notre manière d'entendre la théologie. Dieu, étant un idéal, ne peut être donné comme le principe d'une réalité quelconque. D'ailleurs, Dieu et le monde ne sont pas pour nous deux êtres distincts, dans le rapport de

la cause à l'effet ; c'est le même Être universel avec la seule différence de l'idéal à la réalité. Cet Être universel, infini, nécessaire, absolu, nous est donné tout d'abord dans toute sa réalité par la raison, au sein des choses finies, contingentes, relatives que nous atteste l'expérience. Puis la pensée en fait une essence pure, un Idéal, un Être parfait, en l'affranchissant de toutes les conditions de temps, d'espace, de matière qui en font la réalité. Que si nous essayions après cela de faire sortir la réalité de cet Idéal, nous tenterions l'impossible et l'absurde. Mais nous nous en garderons bien. Il est donc entendu que la raison pose *a priori* le Cosmos, c'est-à-dire l'Être universel dans sa réalité, sans avoir besoin de lui supposer une cause, un principe, un antécédent quelconque. Les théologiens qui rêvent un Dieu réel et vivant, tout en le soustrayant à toutes les conditions de la réalité, ne savent expliquer l'opération génératrice ou créatrice de ce principe relégué par delà le temps et l'espace. Comment concilier sa perfection avec son développement, dans l'hypothèse de l'unité de substance ? Comment accorder son immutabilité avec son activité créatrice, dans l'hypothèse de la création ? Partout égale contradiction, égale absurdité. Plus les théologiens font effort pour sortir de ces difficultés, plus ils s'y enfoncent. Il n'y a d'autre moyen de s'en tirer que de supprimer le problème qui les a suscitées. C'est ce que nous faisons. Nous ne cherchons point le passage de Dieu au monde, Dieu et le monde étant un seul et même Être considéré sous deux aspects distincts.

Le Savant. — J'ai toujours quelque peine à habituer ma pensée à cette identité, malgré l'évidence rationnelle du principe.

Le Métaphysicien. — C'est que le monde des sens est

toujours présent à votre esprit. Mais le monde de la raison est autre chose qu'un espace vide, plus ou moins rempli par les individus qui s'y succèdent ou s'y juxtaposent ; autre chose qu'une série absolument continue d'êtres, ne laissant aucun intervalle entre les individus qui la composent ; autre chose même qu'un Tout dont les parties liées entre elles donneraient à l'ensemble l'unité d'un système, ou même d'un Tout organique. C'est un Être véritable, parfaitement un dans son infinité et son universalité. Cet Être est toujours et partout mouvement, vie, progrès, dans l'immensité de son étendue, comme dans l'éternité de sa durée. En lui ni vide ni repos. Quand on dit que tous les êtres qui composent l'univers sont en lui, cela ne signifie point qu'ils y sont comme l'être dans l'espace : on veut dire par là qu'ils y sont comme le particulier dans l'universel. Tous ces êtres ne sont que les formes saisissables d'un Être universel dont aucune forme ne fixe la substance, dont aucun acte n'épuise la force créatrice.

Le Savant. — Je ne conteste ni la grandeur ni la vérité de cette conception cosmique. Mais êtes-vous bien sûr qu'elle soit purement rationnelle ? Il me semble y apercevoir les traces de l'expérience et de l'induction. Pourquoi concevez-vous le monde comme un Être unique, comme un Tout organique dont les êtres individuels sont en quelque sorte les membres, si ce n'est parce que vous l'assimilez à un certain type d'être et de vie déjà perçu par l'expérience ? La raison peut bien vous faire comprendre *a priori* la nécessité de l'être partout et toujours ; mais elle s'arrête là. Pour passer de cette simple nécessité à l'idée nette et positive d'un être unique, dont tous les êtres et tous les systèmes d'êtres individuels ne soient que des parties organiques, l'induction est

nécessaire. Vous ne concevez réellement pas *a priori* le Cosmos ; vous l'imaginez par analogie. Or c'est là une hypothèse gratuite que rien ne vérifie ni ne justifie. Sauf la précision toute moderne des termes, vous procédez comme les partisans platoniciens ou stoïciens de l'*Ame du monde*. Ne craignez-vous pas de rentrer ainsi dans les errements de la vieille métaphysique ?

Le Métaphysicien. — Je ne le pense pas. Mais je comprends que les mots dont je me suis servi aient pu vous induire en erreur sur ce point, malgré le soin que j'ai pris de ne mêler à l'expression d'une conception toute rationnelle aucune image, ni aucune représentation empirique. Laissons donc encore une fois les mots et allons droit à l'idée. Que nous dit la raison sur le Monde ? Qu'il est infini, nécessaire, absolu, que l'être y est continu, que la représentation du monde, en tant qu'espace vide, semé çà et là de réalités corporelles, est une pure fiction de l'imagination. Or, si l'être est partout et toujours, s'il n'est pas possible d'y supposer le moindre vide, le moindre intervalle, il s'ensuit que les distinctions et séparations que nos sens y perçoivent sont purement relatives aux formes de l'être, qu'elles n'excluent en rien la continuité et l'unité substantielle de l'Être universel. Voilà la conception cosmique, dans sa pureté rationnelle ; l'analogie et l'induction n'y sont pour rien.

Le Savant. — J'en conviens. Mais il faut s'en tenir là, sous peine de l'altérer.

Le Métaphysicien. — En effet, la raison ne peut rien nous affirmer de plus sur le Monde. Tout ce que nous ajoutons à cette simple conception, c'est la science qui nous le dicte ou l'induction qui nous le suggère. Ainsi, quand la philosophie

ancienne se faisait du monde l'idée d'un immense Animal, elle procédait par analogie. La raison conçoit *a priori* l'unité de l'Être universel. De plus, l'expérience atteste que cette unité est jusqu'à un certain point organique; car, partout où elle peut pénétrer, elle retrouve des rapports harmoniques entre les êtres et les systèmes d'êtres. Voilà l'analogie. Mais qu'il y ait entre tous les êtres de l'univers la même relation, la même sympathie qu'entre les organes d'un être vivant, c'est ce que l'expérience ne montre nullement : loin de là, les faits contredisent cette hypothèse. Il faut donc bien se garder de forcer l'induction en pareille matière. Une certaine conception du Monde nous étant donnée par la raison, l'expérience et la science seules peuvent y ajouter. Tout ce qui n'en vient pas ne peut venir que de l'imagination ou de l'hypothèse. Or toute conception cosmique puisée à l'une de ces deux sources est plus ou moins arbitraire. Assurément l'hypothèse d'un corps vivant est bien plus favorable à l'explication des phénomènes cosmiques que celle d'une matière inerte; mais cette hypothèse dépasse les données de l'expérience, et fausse, en une certaine mesure, la conception rationnelle du Monde. Une science positive ne peut donc l'accepter.

Le Savant. — C'est mon avis.

Le Métaphysicien. — Il y a plus. Ces sortes d'hypothèses ne sont pas seulement arbitraires ; elles sont le plus souvent dangereuses, en ce qu'elles mettent en péril certaines vérités psychologiques dont la morale ne peut se passer. L'un des problèmes les plus difficiles que la philosophie ait eu à résoudre de tout temps, c'est la difficulté de comprendre l'activité propre, l'autonomie, l'individualité des êtres, et particulièrement des êtres libres, au sein de l'Être universel.

Or cela devient tout à fait impossible, du moment qu'on se représente cet Être comme une âme, une personne, ou même un des êtres vivants de la Nature. Telle est en effet dans ces êtres la relation des parties avec le Tout, que toute vie, toute activité partielle s'y confond nécessairement avec la vie et l'activité générales. Cette hypothèse ne permet donc pas de concilier la libre expansion des forces individuelles avec l'unité de l'Être universel. Si nous la supprimons, et que nous nous en tenions à la conception cosmique, telle que la raison nous la donne et telle que la science la détermine, l'obstacle disparaît. L'Être universel, pris dans sa généralité toute rationnelle, n'a rien qui exclue l'activité, l'individualité, la liberté des êtres particuliers. Quant à la nature des rapports *qui* rattachent les individus à l'Être universel, c'est l'expérience et la science qui seules peuvent nous la révéler. Plus la science avance, et plus ces rapports deviennent intelligibles. Ainsi, le monde solaire est un système où toutes les grandes masses planétaires se font équilibre par leurs attractions réciproques. Cela n'empêche point que chaque planète n'ait son activité et sa vie propres. Le globe terrestre est mieux qu'un système ; c'est un vaste organisme dont toutes les parties sont étroitement liées entre elles. Les individus qui l'habitent, corps bruts, plantes, animaux, hommes, durent, végètent, vivent, sentent, pensent sous l'action des forces générales et organiques de leur planète. En ont-ils moins pour cela, les uns la spontanéité de leurs mouvements, les autres la liberté de leurs actes, tous leur individualité propre? Sur ce globe il est une espèce d'êtres vivants, l'*Humanité*, dont les individus conservent leurs mouvements, leurs mœurs, leurs sentiments, leurs pensées propres, la responsabilité de leurs actes au sein de la vie sociale et générale

qui enveloppe les esprits, comme l'atmosphère enveloppe les corps. Leur individualité morale se maintient dans ce milieu, de même que leur individualité physique dans l'autre milieu où ils se trouvent plongés. Il en est sans aucun doute de même de l'Univers entier ; il forme un système unique, immense, éternel, où toutes choses concourent et conspirent, sans perdre leur activité et leur individualité. Voilà la loi constante de tout être. Il n'est pas d'individu qui ne vive tout à la fois de sa vie propre et de la vie universelle.

Le Savant. — Mystère redoutable !

Le Métaphysicien. — Quand cela serait, ce mystère étant la loi même de la vie, la science doit l'accepter comme un fait nécessaire et primitif. Je conseille aux métaphysiciens raisonnables de s'y résigner. Ils feront d'autant mieux que, loin d'être un mystère, cette loi n'est que la conséquence nécessaire de la nature même des êtres qui font partie de la vie universelle. Tout être a sa vie propre, parce qu'il est un être ; et en même temps il participe à la vie générale, parce qu'il n'est pas l'Être lui-même. C'est donc une loi métaphysique, s'il en fût, c'est-à-dire rationnelle et *a priori*.

Le Savant. — Évidemment.

Le Métaphysicien. — Quoi qu'il en soit, vous voyez que la difficulté d'expliquer la vie propre des individus au sein de l'Être universel tient uniquement aux hypothèses qui assimilent cet Être à tel ou tel type d'êtres donnés par l'expérience.

Le Savant. — Cela est entendu.

Le Métaphysicien. — La conception du Cosmos définie, suivons-en les conséquences, en ce qui concerne la vraie définition des êtres qui le composent. Si le Monde est le Dieu

vivant, l'Être universel dans sa réalité concrète, les êtres, quelle que soit leur individualité, leur activité propre et leur liberté, n'en sont que des déterminations diverses. En ce sens, il est vrai de dire que la Nature est Dieu, que l'Humanité est Dieu, que tout est Dieu. La Nature, c'est Dieu vu dans l'ordre de ses manifestations inférieures. L'Humanité, c'est Dieu vu dans l'ordre de ses manifestations supérieures. Tout est Dieu, en tant que tout rentre dans l'unité organique de l'Être universel. La physique, la psychologie, l'histoire, les sciences expérimentales, en un mot, qui considèrent les êtres dans leur nature propre et dans leurs rapports réciproques, sans regard à l'Être universel, les définissent abstraction faite de toute conception métaphysique. Elles ont raison de procéder ainsi. Mais elles ont tort de trouver étranges les définitions de la métaphysique. Cette science, pour me servir du mot de Malebranche, est la *vision* des choses en Dieu. Les termes ici ne font rien. Voir les individus dans l'Être universel, ou les voir en Dieu, c'est tout un. Or l'objet de la métaphysique est de tout voir, de tout définir, de tout expliquer au point de vue de l'Universel. Quand donc elle définit la Nature, l'Humanité, toute chose, il faut bien qu'elle fasse entrer l'idée de Dieu et du Tout dans sa définition. Pourvu qu'elle respecte les caractères et les attributs de la réalité, la science positive n'a le droit ni de s'étonner, ni surtout de s'indigner, si les définitions de la métaphysique diffèrent des siennes. La Nature, dit le physicien, est une Force ou un ensemble de forces dont les phénomènes tombent sous les sens. La Nature, ajoute le métaphysicien, est Dieu ou l'Être universel se manifestant à l'imagination dans l'espace. L'Esprit, dit le psychologue, est un être conscient, raisonnable et libre. L'Esprit, reprend le métaphysi-

cien, est Dieu dans la conscience et la liberté de son être absolu. Qui a dit vrai de Spinosa ou de Leibnitz, de Maine de Biran ou de Hegel, de la psychologie ou de la métaphysique, de l'expérience ou de la raison ? Tout le monde. Le vulgaire des esprits voit de monstreux paradoxes dans les définitions de Spinosa et de Hegel. Et pourtant quoi de plus simple pour qui regarde toutes choses à la lumière de l'Universel ? A moins de reléguer le Dieu vivant hors du temps et de l'espace, est-ce qu'il est possible de trouver quelque réalité qui ne soit partie intime de lui, sinon lui-même? Donc, on ne peut définir métaphysiquement quoi que ce soit, sans y faire intervenir ce grand nom ? Entre la définition physique ou psychologique, et la définition métaphysique des choses, il n'y a qu'une différence de point de vue.

Le Savant. — Mais cette différence n'est-elle pas la source des plus grandes erreurs de la philosophie ? N'est-ce pas de là que viennent le fatalisme et le panthéisme ?

Le Métaphysicien. — Le panthéisme repose sur la confusion des deux mondes. Toute philosophie qui professe la distinction radicale du réel et de l'idéal, de la cosmologie et de la théologie proprement dite, est à l'abri de cette erreur. Sur ce point, permettez-moi de vous renvoyer à mes explications du précédent entretien. Quant au fatalisme, ce n'est pas la définition métaphysique de l'homme qui l'engendre ; c'est une certaine doctrine sur la nature de l'Être universel et de ses rapports avec les individus. Que vous définissiez l'homme un être en soi ou telle détermination de l'Être en soi, peu importe, pourvu que la métaphysique ne supprime aucun des attributs affirmés par la psychologie. La raison affirme l'Être universel ; l'expérience affirme les individus avec toutes les propriétés ou facultés qui les caractérisent. La

raison et l'expérience ne peuvent se contredire, dans la mesure de leur véritable témoignage.

Le Savant. — J'aime à croire qu'il en est ainsi ; mais les querelles interminables des théologiens et des moralistes me donnent à penser. Et s'il y a contradiction entre la définition psychologique et la définition métaphysique, que faudra-t-il faire ? Vous n'ignorez pas que la philosophie s'est trouvée bien souvent dans cette cruelle perplexité. Que d'ingénieuses explications, que de subtiles distinctions ont été imaginées par les théologiens pour concilier la liberté de l'homme avec la prescience divine ! Et vous savez que tout cela n'a fait qu'épaissir des ombres impénétrables. Il faut lire saint Augustin, Fénelon, Bossuet, Leibnitz lui-même pour se donner le spectacle du génie réduit à chercher la lumière dans une scolastique inintelligible. De désespoir, ils finissent presque tous par dire que l'impossibilité de saisir le rapport entre deux vérités certaines ne doit infirmer ni l'une ni l'autre. Bossuet, dans son magnifique langage, veut qu'on tienne fortement les deux bouts de la chaîne dont les anneaux intermédiaires semblent échapper à la faiblesse de l'esprit humain. Et encore remarquez bien qu'il ne s'agit ici que d'une théologie qui sépare Dieu du monde, et laisse aux êtres créés toute leur réalité substantielle. Que sera-ce donc, lorsqu'il faudra concilier la liberté, la personnalité, l'être des individus avec une définition métaphysique qui repose sur l'identité substantielle de l'homme et de l'Être universel ? Comment l'homme, par exemple, pourra-t-il rester pour la conscience un être, un être personnel et libre, en devenant pour la raison un simple mode de la Substance unique ? Comment sera-t-il tout à la fois fini et infini, individu et universel, l'être que nous sommes et l'Être en soi ?

Le Métaphysicien. — L'objection serait grave, si la contradiction qu'elle signale était réelle. Mais je crois qu'ici nous n'avons affaire qu'à une difficulté de mots. Il s'agit avant tout de s'entendre sur l'idée qu'on se fait de l'Être en soi. Si vous ajoutez aux attributs métaphysiques que vous révèle la raison tels ou tels attributs physiques ou moraux empruntés aux êtres que vous fait connaître l'expérience, de manière à faire de l'Être universel une force, une âme, un esprit, une personne, il vous deviendra impossible de comprendre le rapport de tout être individuel, de l'homme surtout, être actif et libre, avec cet Être universel. Et alors, ce ne sera pas seulement la théologie du panthéisme, mais toute espèce de théologie qui sera l'écueil de la liberté et de la moralité humaines. D'abord, il est trop clair que l'homme ne trouve place ni pour sa volonté, ni pour sa personnalité, ni même pour son être dans le sein de l'Être universel ainsi conçu. Cet Être remplit tout, absorbe tout ; c'est un abîme où va se perdre toute activité, toute liberté, toute individualité véritable. Mais ce qu'on ne voit pas aussi bien, c'est que l'autonomie des individus n'est guère plus facile à concilier avec l'action ou la présence d'un Dieu substantiellement distinct du monde. Ce Dieu, quoi qu'on fasse, est trop puissant, et l'action de cette puissance est trop universelle et trop intime sur les êtres qu'il a créés ou formés, pour ne pas gêner, supprimer même leur libre allure. Si Dieu, si l'Être universel est un individu, Nature ou Esprit, peu importe, sa présence, son action, son intervention quelconque a pour effet d'effacer tout être qui n'est pas lui, de supprimer toute activité qui n'est pas la sienne. Voila ce qu'ont senti les grands théologiens de tous les temps, et ce qui a causé leur perpétuel tourment. Il n'y a que les esprits médiocres qui se contentent des explications

et des restrictions reçues dans l'école. Il est un certain Dieu, et c'est celui de presque tous nos théologiens, dont le rapport avec l'homme reste un mystère impénétrable. Et ce mystère malheureusement est un de ceux auxquels l'intelligence humaine ne peut se résigner, attendu qu'il couvre une contradiction manifeste. Alors on n'a plus la ressource de tenir fortement les deux bouts de la chaîne, comme dit Bossuet. Il faut de toute nécessité en lâcher un, Dieu ou l'homme, selon la prédominance de l'esprit psychologique ou de l'esprit théologique.

Le Savant. — La difficulté est insoluble alors ?

Le Métaphysicien. — Oui, sans doute, avec cette fausse notion de Dieu et de l'Être universel. Mais rectifiez la notion, la difficulté disparaît. L'Être universel ne devient un embarras pour la liberté humaine qu'en devenant individuel, personnel, c'est-à-dire en cessant d'être universel. Laissez l'Être universel de la raison avec ses attributs purement métaphysiques; n'en faites point un certain être doué d'attributs physiques ou moraux ; bornez-vous à ne voir en lui que l'Être infini, absolu, que la raison vous révèle : vous n'éprouverez aucune peine à comprendre son rapport avec les individus, physiques ou moraux. Loin d'être un mystère, encore moins une contradiction, ce rapport apparaît comme une loi de l'existence et de la vie. Nul individu, à aucun moment de son existence et de son activité, ne se suffit à lui-même, ni quant à cette existence, ni quant à cette activité. Les individus ne peuvent exister, vivre, se mouvoir, agir que dans l'Être universel. Comment y conservent-ils leur existence, leur vie, leur activité propre? Nous l'avons dit, c'est la loi même de l'existence et de la vie, loi non-seulement intelligible, mais nécessaire, si l'on songe que l'essence de tout être

est d'avoir sa vie propre, et que la condition de tout être fini est de ne pouvoir se suffire à lui-même, et par conséquent d'avoir besoin de la vie universelle. Cette loi ne devient un mystère incompréhensible et une véritable contradiction qu'autant que vous altérez la conception toute rationnelle de l'Être universel, et que vous en faites un certain Être, dans lequel les individus ne peuvent entrer qu'en perdant toute spontanéité et toute individualité. C'est à cet Être-là, croyez-le bien, que vous pensez, quand vous ne pouvez comprendre comment l'individu peut subsister dans l'Être universel, sans cesser d'être individu ; comment l'homme peut être, vivre, agir, penser, vouloir en Dieu, sans cesser d'être homme ; comment enfin la raison peut concevoir l'individu comme une détermination de l'Être universel, l'homme comme un moment de la vie une et identique de l'Absolu, sans que l'individu, quel qu'il soit, nature ou esprit, perde aucun des attributs que l'expérience lui reconnaît.

Le Savant. — Voilà ce qui me passe. Je comprends à la rigueur le rapport du fini et de l'infini ; ce que je ne puis comprendre, c'est leur identité. Que l'individu conserve sa vie propre dans le sein de la vie universelle ; que l'homme reste une personne libre, sous l'action de Dieu : je le conçois à la rigueur, si le fini et l'infini sont des substances distinctes. Mais que l'individu garde son individualité, tout en faisant partie intime de l'Être universel ; que l'homme garde sa liberté et sa personnalité dans le sein d'une Substance dont il ne serait qu'un mode, ou, si vous aimez mieux, un moment : je ne puis me faire à ce paradoxe.

Le Métaphysicien. — Cela tient à ce que votre imagination veut se représenter une chose que la raison seule a le privilége de concevoir : je veux parler du rapport qui existe

entre les individus et l'Être universel. Toutes les images que vous pouvez vous former de ce rapport sont nécessairement fausses. Si vous croyez le saisir en imaginant l'Être universel comme une sorte d'atmosphère qui enveloppe les individus, vous vous trompez grossièrement. Si vous croyez le saisir en supposant entre l'Être infini et les êtres finis le genre de relation qui existe entre des individus quelconques, vous vous trompez plus grossièrement encore. La raison ne peut concevoir l'Être universel comme substantiellement distinct des individus qui y sont compris. Donc la métaphysique a le droit de dire, avec une parfaite rigueur, que la Nature, que l'Humanité, que toute forme individuelle de la vie universelle est l'Être en soi, l'Être absolu, à un moment donné, à un certain degré de son infinie activité. Cela devient inintelligible et contradictoire, j'en conviens, du moment que l'on se figure l'Être universel à l'image des êtres que la sensibilité ou la conscience nous font percevoir. Mais cette représentation n'est pas, que je sache, une nécessité de la pensée; c'est une simple illusion qui ne tient pas devant la pure lumière de la raison.

Le Savant. — Je commence à vous comprendre. Mais telle est la force de l'habitude que j'ai peine à me faire à la définition métaphysique des choses.

Le Métaphysicien. — Elle n'est pourtant que l'expression de la *vraie* vérité. Les sens et la conscience ont leur genre de vérité qu'il serait insensé de révoquer en doute. Mais la raison aussi a la sienne, qu'il est plus commun, mais non plus sage de contester. Et ce qu'il y a de curieux, c'est que le témoignage si différent de ces diverses facultés porte sur les mêmes objets. La sensation, la conscience, la raison voient et définissent les mêmes choses autrement, et cela

sans se contredire le moins du monde. La raison voit et définit constamment les êtres, les phénomènes, les lois, les types donnés par l'expérience dans leur rapport avec l'Être universel. Voilà pourquoi ses intuitions et ses définitions ont un caractère de vérité absolue qui manque aux intuitions et aux définitions de l'expérience. Assurément les sens et la conscience voient bien les objets qu'ils regardent; mais ils ne peuvent les voir dans l'unité de la vie universelle. C'est la fonction propre de la raison de les apercevoir sous ce jour tout nouveau. La religion chrétienne, dont la métaphysique fait le fond, exprime une distinction analogue, quand elle nous dit que le travail, la tempérance, la justice, la bienfaisance, l'amour de ses semblables, et en général toutes les vertus que prescrit la morale deviennent des actes religieux, du moment qu'elles sont pratiquées en vue de Dieu. Admirable et profonde vérité que les théologiens nous gâtent, en subordonnant cette vertu pratique, la seule réelle, à leur vertu *mystique*, sans objet et sans utilité! Ils ne comprennent pas qu'il n'y a qu'une seule et même vertu, morale ou religieuse, selon le point de vue où se place l'homme qui la pratique. Il en est de même de la vérité métaphysique. Toute intuition, toute définition des choses réelles devient métaphysique par le rapport de ces individus à l'Être universel. Et comme la conscience vraiment *religieuse* est celle qui rapporte à Dieu tous les actes de sa libre volonté, de même la pensée vraiment *métaphysique* est celle qui rapporte à l'idée de l'Être universel toutes les intuitions de la sensibilité et les notions de l'entendement. Et pour continuer la comparaison, je dirais volontiers que la pensée métaphysique, sans le monde de l'expérience, n'est pas moins vide que l'âme religieuse, sans la vertu morale. C'est au fond le même genre d'illusion

qui égare le métaphysicien idéaliste à la contemplation de son Dieu extramondain, et le chrétien mystique à l'exercice de vertus sans objet. Tous deux ne font que réaliser une abstraction.

Le Savant. — Je comprends maintenant la langue de la métaphysique. Je vois qu'en appelant d'un autre nom les choses que la science, physique ou psychologie, décrit et définit, elle ne contredit en rien l'expérience. C'est toujours la même réalité, vue sous des aspects différents.

Le Métaphysicien. — Vous y êtes. Ce point éclairci, il nous reste à adapter la conception métaphysique du Cosmos à la science des grandes lois et des grands objets de l'Univers. Ici finit le rôle de la raison pure, et commence celui de la raison appliquée à l'expérience. Le Monde peut être conçu rationnellement dans son Tout; mais il ne peut être connu dans ses parties que par l'expérience. L'*infinie* variété des réalités individuelles, par lesquelles l'Être universel se manifeste dans l'espace et dans le temps, ne peut être déduite *a priori* de son essence, bien qu'elle en émane. C'est l'expérience, aidée de l'induction, qui la fait connaître. La science positive peut seule, avec les lumières de la métaphysique, révéler le Dieu vivant.

Le Savant. — J'en suis convaincu.

Le Métaphysicien. — La philosophie allemande, vous l'avez vu, a d'autres prétentions. Elle construit *a priori* le système des idées, en vertu d'une dialectique qu'elle croit nécessaire et pure de tout élément empirique. Puis elle impose ce système à l'explication de la réalité. C'est ainsi qu'elle retrouve ou du moins prétend retrouver *a priori*, par la seule vertu de la logique, les grandes lois et les grands principes de la science positive, leur communiquant de cette façon le caractère de nécessité rationnelle que la science

n'avait pu leur donner. Assurément, si la métaphysique des sciences pouvait être traitée de cette manière, elle gagnerait beaucoup en beauté, en simplicité, en rigueur démonstrative, en enchaînement systématique. Mais la critique de la logique hégélienne nous a fait voir tout ce que cette spécieuse méthode a d'illusoire, quant à l'autorité rationnelle de ses constructions, et à la valeur démonstrative de ses prétendues déductions. On peut regretter qu'elle ne soit pas possible ; mais rien ne serait moins sûr que s'y fier. L'expérience faite par les philosophes allemands est décisive. S'ils ont réussi à fonder la métaphysique des sciences, c'est par leur sens métaphysique et leur savoir encyclopédique, bien plus que par la vertu de leur méthode.

Le Savant. — Je suis tout à fait de cet avis.

Le Métaphysicien. — La logique et la dialectique mises de côté, la métaphysique ne peut plus spéculer que le flambeau de la science à la main. Tous les pas qu'elle va faire désormais, elle ne les fera qu'appuyée sur l'expérience. La raison pure a pu donner à la cosmologie son Principe. Mais les manifestations de ce Principe ne pourront être que des révélations de l'expérience. L'Être universel, qui fait l'objet de cette science, n'est plus un simple Idéal, comme le Dieu de la théologie; c'est une Réalité qui se développe dans le temps et dans l'espace. A proprement parler, il n'*est* pas, il *devient* perpétuellement; il se pose et se détermine sans doute, mais sans prendre jamais, même dans ses formes les plus durables, une assiette absolument immuable. Dans cette scène infiniment variable de la vie universelle, les seuls points fixes sont les rapports des êtres et les lois des phénomènes qui la remplissent. Parmi ces lois, il en est qui s'appliquent à tels ou tels ordres d'êtres et de phénomènes; il

en est d'autres qui régissent l'univers entier. Les dernières seulement peuvent être l'objet de la cosmologie générale. Ces lois universelles se rapportent toutes : 1° à la *constitution ;* 2° au *développement* des êtres et des systèmes d'êtres dont l'univers se compose. Vous savez que, dans le monde physique, toutes les actions, soit planétaires, soit moléculaires de la matière, ont pour principe une force universelle d'attraction.

Le Savant. — C'est ce que Newton a démontré.

Le Métaphysicien. — Ce qui n'est pas moins prouvé par l'expérience, c'est que la même loi régit le monde moral. Si l'attraction physique se manifeste par la gravitation des corps, par l'affinité, la cohésion, etc., l'attraction morale se manifeste par les sentiments, les instincts d'amour, d'amitié, de famille, de sociabilité, de solidarité, de communauté. Si la première organise les corps et harmonise les sphères célestes, la seconde fait l'unité organique des peuples, des sociétés, des races, de l'humanité entière. Pour n'avoir pas trouvé son Newton, cette loi n'en est pas moins évidente. Seulement elle attend encore sa formule précise, si toutefois elle en est susceptible au même degré que la loi physique.

Le Savant. — Les faits sont si nombreux et si vulgaires qu'ils ne pouvaient échapper à l'observation. Seulement je n'aurais pas songé à les ramener à une loi aussi générale.

Le Métaphysicien. — Ni les psychologues, ni les moralistes non plus ne semblent y avoir pensé, tant leur science a perdu le sens philosophique sous l'influence des habitudes écossaises ! Mais s'ils ont jamais eu une belle occasion d'user de cette méthode d'induction dont ils ont jadis tant abusé, c'est à propos des phénomènes moraux dont je viens

de parler. Ces phénomènes présentent, dans leur diversité, une telle analogie de nature et de fonction, que la loi s'en dégage d'elle-même en quelque sorte. Amour, amitié, sympathie, sociabilité, charité, tous ces sentiments n'ont-ils pas le même caractère d'attraction et la même fonction d'association?

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — La loi d'expansion n'a pas été aussi remarquée que la loi d'attraction, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral ; mais elle y est tout aussi réelle, et tout aussi universelle. Dans la Nature, elle se manifeste par la force centrifuge, par l'élasticité des corps, par toutes les forces qui tendent à l'excentricité et à la diffusion. Dans l'Humanité, elle se montre par les sentiments, les instincts, les idées de conservation et d'activité individuelle, de liberté, de dignité et de justice pesonnelle. Dans le monde physique comme dans le monde moral, cette loi est le principe de la *constitution* des êtres, de même que la loi d'attraction en est le principe d'*organisation*. Toutes les forces physique ou morales qui la révèlent ont le même caractère et la même fonction. L'instinct de conservation, le désir de la liberté, le sentiment de la personnalité sont des forces d'expansion au même titre absolument que la force centrifuge et la propriété d'élasticité. Tandis que toutes les forces physiques ou morales d'attraction gravitent vers le centre du système, toutes les forces physiques ou morales d'expansion tendent à en écarter les êtres qu'elles font mouvoir ou agir. La seconde loi est donc aussi évidente que la première.

Le Savant. — Je le vois.

Le Métaphysicien. — Ces deux lois, pour être univer-

selles, n'en sont pas moins des vérités d'expérience. L'attraction physique est une découverte de la science moderne; l'attraction morale est une révélation récente de la psychologie. La loi d'expansion des êtres physiques et des êtres moraux est une généralisation des phénomènes observés par les sciences physiques et les sciences morales. La date de ces vérités est trop précise pour qu'on puisse les compter parmi les conceptions *a priori* de la métaphysique pure.

Le Savant. — Personne, que je sache, n'y a songé.

Le Métaphysicien. — Vous oubliez les philosophes de l'école allemande. Schelling et Hegel ont essayé de trouver ces lois par la dialectique. Mais ces sortes de découvertes après coup sont toujours fort suspectes. Quand la logique vient ainsi après l'expérience, il y a tout à parier qu'elle n'en est qu'un écho. Voilà donc les deux lois qui ont rapport à la *constitution* des êtres. Il est une autre vérité universelle, la loi du progrès, qui se rapporte à leur *développement*. La loi du progrès a la même importance dans la cosmologie que l'idée de perfection dans la théologie. A toutes ses phases et dans toutes ses directions, l'Être universel procède du simple au composé, de l'abstrait au concret, de l'inorganique à l'organique, du moindre être à l'être plus complet. Tout mouvement de la Nature ou de l'Humanité, de règne en règne, d'époque en époque, est signalé par un accroissement d'être et de vie. L'Être cosmique, le Dieu vivant aspire sans relâche et sans repos à la perfection idéale; sa loi est de s'en rapprocher, sans jamais pouvoir y atteindre. Or, cette vérité est toute d'expérience.

Le Savant. — Il se rencontre des savants bornés ou des esprits faux pour lesquels la loi du progrès n'est pas encore une vérité acquise à la science. Mais je conviens

que la géologie et l'histoire ont convaincu tous ceux auxquels les préjugés de la tradition ou l'horreur des idées générales n'ont point fermé les yeux de l'esprit. J'admets donc cette loi comme certaine. Seulement, croyez-vous que la raison ne soit pour rien dans la démonstration qui en a été faite? Est-ce que la métaphysique ne peut pas conclure *a priori* cette loi de l'essence même de l'Être universel. Si le Dieu de la théologie est la perfection en acte, le Dieu de la cosmologie n'est-il pas la perfection en puissance? Donc le second implique le progrès, tout comme le premier implique la perfection; le progrès est inhérent à la réalité, de même que la perfection l'est à l'idéal.

Le Métaphysicien. — Cela nous semble ainsi, maintenant que la loi du progrès est devenue évidente à tous les yeux. Mais qui s'en doutait avant que l'expérience ne l'eût révélée? La philosophie ancienne, loin de croire au progrès, croyait à la chute. Dans sa manière de voir, la Nature et l'Humanité descendent graduellement au lieu de monter. La perfection est à l'origine des choses; tout, dans la Nature et dans l'Histoire, procède du meilleur au pire. L'Éden et l'âge d'or pour les religions, le système des *hypostases* pour les philosophies, sont l'expression de cette croyance, qui a dominé tant que le monde a été ignoré ou mal connu, et ne s'est dissipée que devant les lumières de la science positive. Alors a commencé à poindre la doctrine du progrès, faible d'abord et incertaine, puis prenant de la force et de l'autorité à mesure que les sciences physiques et morales venaient la confirmer par l'expérience. Aujourd'hui que cette vérité tend à passer du domaine de la science dans celui du sens commun, elle semble innée à l'esprit humain. Elle a cela de commun avec beaucoup d'autres vérités phy-

siques et morales qu'on est tenté de croire sorties de la pure raison, comme Minerve de la tête de Jupiter, bien que la date de leur apparition dans la science ou la croyance humaine ne permettent pas de douter qu'elles ne soient une acquisition de l'expérience. En tout cas, rayez la loi du progrès de la liste des vérités innées. Son origine est trop connue pour que l'on en puisse faire une idée *a priori*. La métaphysique peut se l'approprier en la rattachant à sa conception cosmique, comme elle fera pour beaucoup d'autres faits et lois de l'expérience; mais cette loi ne lui appartient pas primitivement.

Le Savant. — Aristote ne fait-il pas exception à la règle commune pour la philosophie ancienne? Autant que j'en puis juger, il me semble que sa philosophie de la Nature et son histoire de la philosophie laissent déjà percer quelque idée de la doctrine du progrès.

Le Métaphysicien. — Vous ne vous trompez pas. Mais c'est ici le cas de dire que l'exception confirme la règle. Si Aristote a pressenti la vérité qui fait le caractère propre de la philosophie moderne, c'est qu'il a beaucoup mieux connu la réalité que les autres philosophes de l'antiquité. Ceux-ci spéculaient sur la Nature et sur l'âme humaine, au lieu de les observer. Aussi la grande loi des choses leur a-t-elle complétement échappé, tandis qu'elle s'est révélée au philosophe observateur et savant par excellence.

Le Savant. — Votre remarque est juste.

Le Métaphysicien. — La loi du progrès a aujourd'hui l'autorité d'une vérité scientifique; elle est acceptée par tous les esprits de quelque portée, philosophes, historiens et savants proprement dits. Mais si elle est populaire dans son idée générale, elle reste encore obscure dans son mode de

développement, dans son *opération*, malgré les théories de la philosophie allemande et de certaines écoles de la philosophie française. Le monde savant presque tout entier croit maintenant que toutes choses, dans la Nature et l'Histoire, obéissent à cette loi. Mais comment s'opère le progrès? Par quels moments passent les êtres chez lesquels il s'opère? Le mode de progrès est-il uniforme chez tous les êtres de la vie universelle, ou bien varie-t-il selon les mondes, selon les types auxquels ils appartiennent? Enfin y a-t-il une formule unique à laquelle la loi du progrès puisse être ramenée, et qui convienne aux êtres moraux, comme aux êtres physiques, à la philosophie de l'Histoire, aussi bien qu'à la philosophie de la Nature? Sur tous ces points encore incertains et obscurs, les théories dominantes manquent d'une véritable autorité scientifique. Rien ne serait plus sûr pourtant, s'il fallait en croire l'école de Hegel; la logique trancherait toutes ces questions par la seule vertu de la raison pure et de la dialectique. Mais vous savez combien cette dogmatique est illusoire, puisque la dialectique sur laquelle elle se fonde n'est elle-même qu'une généralité abstraite de l'expérience. C'est donc toujours à celle-ci qu'il faut en revenir, pour savoir si cette dialectique répond réellement à la nature des choses. Pour le mode selon lequel s'opère le progrès, comme pour le fait même, l'expérience seule est à consulter. C'est elle qui doit nous dire si le progrès, en toute chose, s'opère par thèse, antithèse et synthèse, ainsi que le prétend la logique hégélienne, d'accord en cela avec la tradition. Simple question de fait que nulle métaphysique ne peut résoudre, malgré tous les efforts de la dialectique la plus raffinée. Ici la formule a beau s'entourer d'un appareil logique; son vrai fondement, si elle en a un, n'est que dans l'expérience.

Le Savant. — Cela est convenu.

Le Métaphysicien. — La loi que cette formule exprime est un fait d'observation. Si la formule est ancienne dans l'histoire de la philosophie, c'est que le fait est trop manifeste et trop constant pour n'avoir pas frappé de tout temps les regards des observateurs. Qui n'a eu occasion de le remarquer dans l'étude la plus superficielle de la Nature? Semence d'abord, germe, fétus, être en puissance, l'être physique produit à l'état de chaos et de contradiction les éléments et les forces cachées dans son sein, jusqu'à ce qu'il arrive à cette harmonie plus ou moins stable qui en fait la forme définitive ou l'état normal. *Enveloppement, développement, organisation*, telles sont les trois grandes phases du travail de la Nature, dans l'œuvre complexe de la formation des êtres. Ce fait n'est point accidentel ni particulier; il n'est point propre à telle espèce, ni même à tel règne : il a la permanence et l'universalité d'une loi. L'astronomie, la géologie, la physique, la chimie le constatent aussi bien que l'histoire naturelle. La même loi régit la formation des mondes et celle des moindres êtres qui les habitent; grand ou petit, monde, planète, pierre, plante ou animal, tout être de la Nature y est soumis; toute chose n'y prend forme, n'y devient être, dans le vrai sens du mot, qu'en se développant d'abord, puis en s'organisant. Cela est trop évident chez les êtres du règne organique pour avoir besoin d'exemples. Mais tout ce que la science nous apprend sur la formation des planètes en général et de la planète terrestre en particulier confirme l'existence de cette loi. Dans le règne inorganique lui-même, dans ce monde où dominent les lois de la mécanique et de la chimie, les êtres se forment par les mêmes procédés. Tout s'y ramène encore aux époques d'enveloppe-

ment, de développement et d'organisation. C'est la loi des révolutions du globe, des grands phénomènes atmosphériques, des actions moléculaires qui concourent à la constition intérieure des corps.

Le Savant. — La science ne met pas ce fait en doute.

Le Métaphysicien. — Cette loi n'est pas moins manifeste dans le monde moral que dans le monde physique. Quels que soient les êtres moraux que nous prenions pour exemples, individus, peuples, états, époques, arts, religions, philosophies, tout ce qui vit dans ce monde n'y apparaît que pour se développer, ne s'y développe que pour s'organiser. La psychologie, la politique, l'histoire retrouvent cette loi sous toutes les formes, dans toutes les conditions, chez tous les sujets de leurs études. Toute formation, toute transformation des êtres moraux, grands ou petits, passe par ces trois moments. La loi est constante et universelle; c'est la grande *Triade* qui sert de base aux divisions et aux classifications philosophiques des sciences morales. Une fois dégagée du chaos des faits observés, elle illumine ce chaos de ses vives clartés, et permet à l'observateur, psychologue, politique, historien, de s'y reconnaître, de saisir l'ordre, la suite, l'enchaînement des faits.

Le Savant. — Il semble que rien n'échappe à cette loi dans la vie universelle.

Le Métaphysicien. — Absolument rien. Les applications en sont si fréquentes, si faciles à observer, soit dans l'histoire de la Nature, soit dans l'histoire de l'Humanité, qu'elle a frappé de tout temps les esprits. Toutes les grandes doctrines théologiques et philosophiques de l'antiquité l'expriment sous des formules plus ou moins exactes. L'Orient et la Grèce célébraient le mystérieux *ternaire*, la sainte *triade*,

la divine *Trinité* longtemps avant que la doctrine du progrès se fît jour. Ces formules en sont tellement indépendantes qu'on les voit constamment s'allier à la doctrine de la chute. Par elles-mêmes en effet, elles se prêtent aussi bien à l'une qu'à l'autre des deux doctrines. Que l'Être universel aille du meilleur au pire ou du pire au meilleur, qu'il se développe indéfiniment dans l'un ou l'autre sens, ou bien qu'il tourne dans un cercle, il n'en est pas moins vrai que la même loi en régit les formations et les transformations.

Le Savant. — Il n'y a pas de vérité mieux attestée par l'expérience.

Le Métaphysicien. — Seulement il faut ajouter que cette vérité a singulièrement gagné en importance et en précision depuis l'établissement de la doctrine du progrès. Jusque-là elle ne s'appliquait qu'aux êtres physiques ou moraux, considérés isolément. Depuis que la loi du progrès est venue relier entre eux les êtres, les époques, les règnes de la vie universelle, de manière à en former une immense chaîne non interrompue, la formule de la triade s'est étendue à la suite des choses et des êtres. En devenant l'expression nette du mode selon lequel s'opère le progrès, soit dans le détail, soit dans l'ensemble des choses, elle a servi à définir et à compléter la loi générale du progrès. Il ne suffit pas en effet de savoir que tout est progrès dans la vie universelle. Quelle *dialectique* naturelle suivent les choses dans leur révolution progressive? C'est à quoi répond la formule en question.

Le Savant. — J'en comprends le haut intérêt philosophique.

Le Métaphysicien. — Quant aux termes mêmes qui l'expriment, ils importent moins. La théologie et la philosophie

en ont abusé au point d'oublier l'origine expérimentale de la formule, et d'en faire, soit une révélation du ciel, soit une intuition pure de la raison. Mais la formule reste vraie, quelle qu'en soit l'origine. On peut l'adopter, dans les termes mêmes où la logique hégélienne la pose : thèse, antithèse et synthèse, pourvu que l'interprétation en soit toujours laissée à l'expérience. Il en est des formules métaphysiques comme des formules mathématiques. C'est la spéculation qui les trouve, sur la trace de l'expérience; mais c'est l'expérience qui en vérifie l'exactitude et en détermine le sens. La formule n'est pas la loi elle-même; elle n'en est que l'expression abstraite. Or, si l'une est l'œuvre du calcul ou de la dialectique, l'autre est l'œuvre de l'expérience. Toute formule de la loi du progrès ne vaut que dans l'application. Celle de Hegel, la plus abstraite et la plus simple de toutes, semble à ce double titre la plus rationnelle. Mais si l'on s'avise de l'imposer à la réalité, au lieu de chercher modestement à l'y adapter, on s'expose à fausser la science de la Nature et la science de l'Histoire. Schelling, Hegel et tous les philosophes de cette école en ont fait l'épreuve. La philosophie des sciences peut accepter dans cette mesure les formules de la dialectique hégélienne. Elle ne les prend point pour des conceptions métaphysiques *a priori*, dont la nécessité logique serait évidente, et dont l'autorité serait entièrement indépendante de l'expérience; elle n'y voit que des inductions déguisées sous un certain appareil logique, qui ont, comme toutes les vérités de ce genre, besoin du contrôle de l'observation. C'est là, j'en conviens, réduire singulièrement le prestige de la dialectique. Mais si vous voulez vous donner le spectacle des illusions et des aventures auxquelles la science est exposée, quand elle se

confie sans réserve à la spéculation, vous n'avez qu'à lire la philosophie de la Nature et la philosophie de l'Histoire des écoles allemandes.

Le Savant. — Je m'en rapporte à vous.

Le Métaphysicien. — La formule de la triade est si peu une vérité métaphysique universelle *a priori* que la formule contraire n'est pas moins applicable à la réalité. Si la vie universelle procède par thèse, antithèse et synthèse, elle procède aussi par la négation de ces termes. La période de destruction y a sa triade, comme la période de formation ou de transformation. De même que dans celle-ci, l'être parcourt les trois phases de l'enveloppement, du développement et de l'organisation, de même dans celle-là, une fois parvenu à sa pleine maturité, il parcourt les trois phases parallèles de la désorganisation, de l'amoindrissement et de l'anéantissement. La loi de décroissance n'est pas moins sensible que la loi de croissance. Notez qu'elle n'est pas moins nécessaire à l'accomplissement de la grande loi du progrès, dont elle est un agent tout aussi actif. Le progrès s'opère par la mort comme par la vie. Le Dieu vivant ressemble au Saturne de la Fable qui dévorait ses enfants; il détruit et absorbe sans cesse les êtres qu'il a produits, et avance vers le terme inaccessible de ses aspirations à travers les ruines comme à travers les créations, en suivant toujours la double loi que nous venons d'indiquer. Mais qui nous révèle cette loi? Est-ce la logique ou l'expérience? Est-ce du sein de la pensée qu'elle sort ou du sein de la réalité? Il est évident que c'est la réalité qui en est le fondement, et l'expérience qui en est l'origine, quelle qu'en soit d'ailleurs l'expression abstraite ou la formule. Quant à cette logique transcendante des choses que la pensée concevrait,

que la dialectique formulerait *a priori*, je voudrais fort, je le répète, qu'elle fût possible; mais toutes les spéculations de ce genre, soit anciennes, soit modernes, ne paraissent pas de nature à prendre définitivement rang dans la science. Elles n'en ont ni la clarté, ni la précision, ni la nécessité démonstrative. C'est une épreuve à recommencer, même après Hegel; ou plutôt c'est une entreprise à abandonner aux constructeurs de systèmes *a priori*. Si je crois à l'éternelle vérité de la triade, c'est sur la foi de l'expérience; c'est parce que j'en vois perpétuellement l'éclatante manifestation dans la Nature et dans l'Histoire. Vainement me dira-t-on qu'elle m'est donnée tout d'abord par le mouvement nécessaire de ma pensée. Je ne me fie point à ces constructions logiques qui changent avec les systèmes; je ne crois qu'aux lois attestées par l'expérience et fondées solidement sur la réalité.

Le Savant. — Vous avez bien raison.

Le Métaphysicien. — Les lois dont je viens de parler, bien qu'universelles, sont des révélations de l'expérience; la spéculation rationnelle n'est pour rien dans la découverte de ces vérités. De l'Être universel conçu comme tel à la plus simple de ses formes, à la plus générale des lois de son développement, il y a un abîme que nulle dialectique ne peut combler. Du moment qu'il s'agit de réalité, il n'y a pas de théologie, de métaphysique ni de logique qui puisse faire l'œuvre de l'expérience. De même que la science proprement dite, si haut que l'élève la philosophie, ne peut atteindre au Principe des choses, à l'Être universel conçu *a priori* par la raison, de même la métaphysique ne peut, par la vertu d'aucune dialectique, pénétrer jusqu'aux réalités par lesquelles ce Principe se manifeste. Mais si la métaphysique

ne construit ni ne déduit la réalité, elle l'explique. Ces lois que l'expérience seule peut découvrir, elle en fait voir la raison et la nécessité. Ainsi, c'est bien l'expérience qui a révélé l'existence des forces d'expansion et d'attraction dans la vie universelle; mais que la fonction de ces deux forces soit nécessaire à la constitution des êtres, que leur équilibre en soit la loi absolue, c'est ce que l'expérience ne peut affirmer. Tout au plus peut-elle constater cette nécessité pour le petit nombre d'êtres soumis à son observation. C'est la raison, c'est la métaphysique qui explique que les forces d'attraction et d'expansion ont pour fonction, l'une de prévenir l'absorption des individus dans le Tout, l'autre de prévenir la dispersion du Tout dans la poussière des infiniment petits. Dans le monde physique, la force d'expansion maintient, entre les particules d'un corps aussi bien qu'entre les grands corps célestes, les distances nécessaires au libre jeu de leurs éléments. Dans le monde moral, cette même force n'est pas moins nécessaire à la constitution des êtres moraux, communes, cités, peuples, races, Humanité, en ce que, par le sentiment énergique de la liberté et de la justice personnelle, elle oppose une limite et une barrière à la puissance absorbante, à la pression écrasante des sentiments, des instincts, des forces de l'État, de la société, de la race, de l'espèce. Quant à la fonction de la force d'attraction, la nécessité n'en est pas moins évidente. C'est elle qui, par concentration, organise les corps et les systèmes des corps, dans le monde physique. C'est elle qui, dans le monde moral, fait l'unité organique des peuples, des époques, des races, enfin de la grande famille humaine elle-même. Tout être, corps ou esprit, chose ou personne, individu ou société, ne se constitue, ne vit,

ne dure qu'autant que ces deux forces s'équilibrent. Supposez nulle ou trop faible la force d'expansion, tout reste enveloppé, confondu, étouffé dans l'informe et monstrueuse unité du chaos. Supposez nulle ou trop faible la force d'attraction, tout s'évapore et va se perdre dans l'abîme du vide. Voilà comment la métaphysique transforme une loi empirique en une loi rationnelle.

Le Savant. — Je le vois.

Le Métaphysicien. — La métaphysique va plus loin. L'expérience et la science ne nous révèlent pas, à proprement parler, deux forces distinctes, deux principes d'action, opérant chacun à part et aboutissant, pour résultante, à un équilibre qui serait la loi même de l'organisation des êtres; elles constatent simplement deux effets bien distincts, deux ordres de phénomènes opposés. Quant à rapporter ces effets à deux principes d'action distincts, c'est une hypothèse, même une hypothèse sans nécessité et sans raison, empruntée à cette philosophie mécanique qui substitue des forces abstraites aux forces réelles de la Nature. Cette philosophie, vous l'avez déjà vu dans nos précédents entretiens, cherche à tort dans l'abstrait et le simple le principe de la réalité concrète et complexe. Comme elle n'a aucune conception rationnelle de l'être, soit universel, soit individuel, et qu'elle fait abstraction de l'unité qui en forme l'essence, elle ne voit partout que des résultantes de la composition des forces. C'est ainsi qu'elle imagine à part et à l'état de complète indépendance les forces d'expansion et d'attraction. Mais la métaphysique ne s'en tient pas à cette hypothèse peu rationnelle; elle fait rentrer les phénomènes et les forces abstraites dans le sein de la Force concrète réelle, une, indivisible qu'on nomme la Nature, ou plutôt l'Être universel,

puisque ces forces se retrouvent dans le monde moral, aussi bien que dans le monde physique. Et alors l'explication des choses devient beaucoup plus simple. L'hypothèse des deux forces distinctes suppose l'intervention d'un Principe extérieur à la Nature qui règle et modère le jeu de ces forces. Autrement l'harmonie et l'unité de leurs mouvements resterait un mystère. Cette harmonie et cette unité s'expliquent naturellement par la conception d'une activité unique comprenant dans un même mouvement organique les deux ordres de phénomènes qu'il plaît à la philosophie mécanique de rapporter à deux principes d'action différents. La loi de l'équilibre des forces a sa raison dans la nature même de l'être qui se constitue et s'organise, et non dans le concours d'un médiateur plastique. On échappe de cette façon à l'hypothèse absurde d'une cause première multiple, sans tomber dans le *machina Deus*. Et remarquez bien qu'ici la métaphysique ne substitue pas une hypothèse à une autre. C'est la philosophie mécanique qui fait l'hypothèse, en décomposant arbitrairement une force réelle et concrète de la Nature en deux forces abstraites dont elle fait deux principes distincts d'action. La métaphysique s'en tient à la réalité, et à la Nature, telle que la conçoit la raison.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — La loi du progrès, pour être une révélation de l'expérience, n'en trouve pas moins son explication dans la raison. Vous le disiez vous-même tout à l'heure. Si le Dieu de la théologie est la perfection en acte, le Dieu de la cosmologie est la perfection en puissance. Donc le progrès est inhérent à la réalité, de même que la perfection l'est à l'idéal. Il est certain que cette loi essentielle de la réalité, cet attribut du Dieu vivant n'a pu être conclu de la nature

même de l'Être universel qu'après avoir été signalé par l'expérience. Il va sans dire que l'explication, même rationnelle, d'un fait ne peut venir qu'après l'observation de ce fait. La métaphysique a pour tâche, si vous vous en souvenez, non pas de concevoir ou de construire *a priori* la réalité, mais simplement de l'expliquer. La réalité est nécessairement en progrès, parce qu'elle est l'acte d'un Principe qui est la perfection en puissance. Tel est le caractère de la plupart des explications rationnelles. C'est le fait qui révèle l'idée; mais c'est l'idée qui marque le fait du sceau de la nécessité.

Le Savant. — Je comprends le rapport.

Le Métaphysicien. — Voilà la véritable explication rationnelle, la seule, selon moi, de la loi du progrès. Pour établir la nécessité de cette loi, il ne suffit pas de dire qu'elle est impliquée dans le développement de la réalité. Je veux bien que tout développement soit un progrès; mais tout changement, l'expérience l'atteste, n'est pas un développement. Il en est qui sont des décroissances et des défaillances de l'être, tandis que d'autres en marquent la croissance et le perfectionnement. Donc, alors même qu'on réduirait le progrès à un simple développement, on ne pourrait le déduire de l'essence de la réalité. L'essence de toute chose est de devenir, de changer, non de se développer, encore moins de se perfectionner. Ce n'est donc pas dans la notion de la réalité elle-même qu'il faut chercher la raison de la loi du progrès.

Le Savant. — Cela est clair.

Le Métaphysicien. — Quant à la loi selon laquelle s'accomplit le progrès, la métaphysique lui trouve également sa raison d'être et sa nécessité, sans avoir recours aux subtilités de la logique hégélienne. Que tout être, soit physique,

soit moral, les esprits comme les corps, les sociétés comme les individus, traverse, dans sa complète évolution, les trois moments de l'enveloppement, du développement et de l'organisation, de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, pour employer la formule la plus abstraite de cette loi, c'est ce que la raison ne devine point *a priori*, quoi que fasse la logique. Mais, la loi une fois donnée par l'expérience, la raison l'explique, en faisant comprendre la nécessité logique de la succession des trois moments. Qui ne voit que la synthèse suppose l'antithèse, et celle-ci la synthèse; en d'autres termes, que la phase d'enveloppement précède la phase du développement, et celle-ci la phase d'organisation? Ici la loi empirique, c'est-à-dire le fait généralisé, n'est pas plutôt reconnue que la raison la convertit en une loi nécessaire à l'évolution progressive des choses. Jusqu'à ce que l'expérience nous révélât le fait, la raison n'y pensait pas, ou n'y pensait qu'en rêve, comme fait l'œil en face d'une apparence de réalité; mais le fait bien établi, la raison ne comprend plus qu'il puisse en être autrement.

Le Savant. — Voilà ce que vous entendez par une explication rationnelle? Ramener toujours la réalité à l'idée, la contingence à la nécessité, ce qui est, en un mot, à ce qui doit être.

Le Métaphysicien. — Précisément. C'est ainsi que la science des faits devient la science des idées, que la science positive se change en métaphysique. L'*a priori* est le caractère propre des vérités de la raison, et le signe infaillible de l'intervention de la métaphysique dans la science. Tant qu'elle se borne à expliquer la réalité bien observée, elle est dans son rôle. Ce qui n'est pas une œuvre légitime,

c'est de se substituer à l'expérience, et de construire la réalité.

II. — Astronomie.

Le Métaphysicien. — Après les lois de la cosmologie proprement dite, il n'en est pas de plus simples et de plus générales que celles qui font l'objet de l'astronomie. Les découvertes faites par cette science, dans le ciel des étoiles, sans avoir précisément révélé à l'esprit la conception de l'Infini qui lui est innée, en ont prodigieusement agrandi la représentation. Chaque étoile est un soleil entouré d'un système de planètes auxquelles il distribue la chaleur et la lumière; les soleils sont groupés en amas par milliers ; ces amas paraissent à leur tour groupés en amas plus considérables ou en vastes anneaux. La distance qui sépare deux soleils voisins est telle que, selon les estimations les plus exactes, la lumière met trois ans pour la franchir. Elle doit mettre des siècles pour parcourir le diamètre de la voie lactée, et des milliers d'années pour aller d'un amas à un autre. Jugez de l'énormité des distances, vous qui savez quel chemin fait la lumière en une seconde !

Le Savant. — C'est à confondre l'imagination !

Le Métaphysicien. — Et pourtant, qu'est-ce tout cela devant l'Infini ? Le ciel de l'astronomie n'est qu'un point dans le ciel de la métaphysique. Mais ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que la loi du progrès embrasse tous les phénomènes du monde stellaire. Les anciens considéraient les cieux comme fixes et immuables. La science moderne nous montre les cieux en changement continuel, en travail incessant de transformation et d'organisation ; elle nous fait assister à la formation des mondes. Les nébuleuses pures nous donnent le spectacle de la matière cosmique à son état

originel, diffuse, phosphorescente, sans trace aucune d'organisation. En vertu de l'attraction, cette matière diffuse s'agglomère en masses ovoïdes, qui se condensent peu à peu vers le centre; un noyau central se forme; une étoile nouvelle est créée. Telle a été la forme primitive de notre soleil : une étoile naissante, entourée d'une immense atmosphère nébuleuse, le tout animé d'un mouvement de rotation sur lui-même. Par un refroidissement et une concentration ultérieurs, des dépôts se sont formés successivement dans cette atmosphère à différentes distances et dans le plan de l'équateur général du système; ce sont les planètes. Ainsi s'explique leur disposition à peu près dans un même plan, leur mouvement sensiblement circulaire dans le même sens, et aussi leur rotation sur elles-mêmes. Les comètes sont d'autres dépôts moins considérables, qui se sont formés loin de l'équateur. La lumière zodiacale pourrait bien être un reste de cette nébulosité, origine de notre système solaire.

Le Savant. — Cette explication n'est encore qu'une hypothèse.

Le Métaphysicien. — Hypothèse que les observations astronomiques tendent de plus en plus à confirmer. Mais qu'importe? Ce qui n'est pas une hypothèse, c'est la loi du progrès qui gouverne le ciel entier. Il est certain que tout y change et s'y transforme en ce sens. Le système solaire n'est qu'un exemple de la loi universelle.

Le Savant. — C'est une vérité acquise à la science. Mais, en résumant le tableau des phénomènes célestes, il me semble que vous abandonnez le langage de la métaphysique pour prendre celui de l'astronomie. Vous parlez d'une matière cosmique, répandue dans l'espace. Est-ce que vous vous

ralliez à cette hypothèse, qualifiée par vous de représentation purement imaginaire des phénomènes célestes ?

Le Métaphysicien. — Nullement. C'est ici le cas de faire intervenir la métaphysique. Il est possible que les astronomes prennent au sérieux l'hypothèse de la matière cosmique. Pour nous, nous n'entendons par là que l'ensemble des phénomènes cosmiques, à leur état le plus simple. Nous ne saurions trop le répéter, le Monde est un Être, et non point le simple théâtre de la vie universelle. Donc, tout y est substance, mouvement, réalité, même dans ces espaces immenses qui séparent les corps célestes. Le vide est un non-sens. L'Être universel diffère de degrés et de fonctions dans la série continue de ses forces. Ce qu'il plaît aux physiciens d'appeler la matière cosmique n'est qu'une forme plus concrète de l'être, tandis que leur espace pur, leur vide en est une forme plus simple, plus abstraite. Du reste, il faut leur rendre cette justice qu'ils n'attachent plus, pour la plupart, un sens absolu à ces mots. A défaut de métaphysique, l'expérience a ouvert les yeux à la physique moderne. La transmission de la lumière à travers l'espace lui a révélé enfin l'existence de l'*éther*, matière plus subtile, mais non moins réelle que celle qui se définit par le poids et la masse. Quant à la fonction de cette matière dans l'économie générale du monde, il est évident qu'elle ne se borne pas à transmettre la lumière. Si la grandeur des distances fait illusion à l'imagination, et l'empêche de comprendre cette fonction essentielle et vraiment organique, elle ne peut abuser la raison. Le monde, tout infini qu'il soit, n'en a pas moins l'unité, non d'un système d'êtres simplement, mais d'un Être organisé. Or, quand vous considérez un de ces individus que vos sens perçoivent, vous trouvez que la distinction du plein et du vide, ou pour parler

rigoureusement, la différence de densité ou d'intensité de l'être est la loi même de sa constitution et de son organisation. L'être n'affecte certaines propriétés qu'à un certain degré de concentration; c'est par là qu'il se constitue. L'être ainsi constitué ne se développe et n'agit qu'à un certain degré d'expansion qui lui crée un milieu de développement et d'action; c'est par là qu'il s'organise. L'organisation du Tout est exactement soumise aux mêmes conditions que celle du moindre de ses individus. La physique nous apprend déjà que l'attraction planétaire et l'attraction moléculaire ne sont que des cas absolument identiques de la même loi d'attraction universelle qui régit le Monde. Mais ce n'est là qu'une des faces de l'organisation de l'être. Entre le plus grand et le plus petit, entre le Monde et l'atome, l'identité d'organisation est complète. Pour le jeu et l'équilibre de leurs actions planétaires ou solaires, et par suite pour le développement et la conservation du système total, les grands corps du système solaire, les étoiles qui forment le système cosmique, ont autant besoin de leurs énormes distances que les corpuscules microscopiques de leurs imperceptibles intervalles, pour le jeu et l'équilibre de leurs actions moléculaires. Tout est donc également nécessaire, également organique, dans le système de la vie universelle, la matière pondérable et la matière éthérée, le plein et le vide. La métaphysique ne voit dans l'espace éthéré et la matière cosmique disséminée ou condensée qu'un seul et même Être considéré dans les éléments divers de son organisation. Si elle est forcée d'emprunter à la science astronomique son langage, elle lui laisse ses hypothèses et ses illusions. Elle fait mieux, elle l'en débarrasse. Voilà un premier exemple de l'intervention de la métaphysique dans l'astronomie.

Le Savant. — Si la métaphysique a toujours la main aussi heureuse dans les affaires de la science, celle-ci serait bien ingrate de la repousser.

Le Métaphysicien. — Sur l'explication du mouvement des astres, la métaphysique a bien d'autres erreurs astronomiques à rectifier. La loi du progrès, universelle comme le Monde qu'elle régit, agit au moyen d'autres lois qui varient selon l'ordre de phénomènes et de sciences auquel cette loi s'applique. Dans l'ordre des phénomènes et des sciences astronomiques, c'est par l'attraction qu'elle opère. Cette loi régit, non-seulement le système planétaire, mais encore les autres systèmes. Dans les mouvements des étoiles doubles on retrouve les lois de Kepler. En même temps qu'elle meut le monde, l'attraction agit sur les particules les plus microscopiques des corps. Elle semble donc une loi universelle de la Nature, surtout sous la formule suivante : *Deux molécules matérielles quelconques s'attirent proportionnellement à leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance.* L'attraction explique les lois de Kepler, ainsi que tous les mouvements et tous les phénomènes du monde céleste, y compris les déviations apparentes ou réelles que l'expérience a révélées. Elle explique aussi la formation et la constitution des masses planétaires ou solaires. Si donc la matière cosmique, comme disent les astronomes, pouvait être connue d'avance et rigoureusement évaluée dans sa quantité, on pourrait en déduire d'abord la constitution intérieure et la forme extérieure des corps célestes, puis la direction, la vitesse et l'amplitude de leurs mouvements, toutes choses que le calcul ne peut déterminer, sans les données de l'observation. Mais cette grande loi, qui est le principe de tous les phénomènes astronomiques, est, comme la loi du progrès, une révélation de l'expé-

rience. Elle n'a été ni conçue *a priori* par la raison, ni déduite d'une autre loi supérieure, ou de l'essence même de la matière.

Le Savant. — Autrement cette loi eût été connue plus tôt.

Le Métaphysicien. — Mais si la métaphysique n'est pour rien dans la découverte de l'attraction, vous allez voir qu'elle n'est pas inutile à l'explication de cette loi. L'astronomie en effet, si admirable dans ses expériences et dans ses calculs, se laisse trop souvent abuser par les principes de la mécanique ordinaire, dans l'explication des phénomènes et des lois astronomiques. C'est ainsi, par exemple, qu'elle explique les mouvements circulaires des corps célestes par le concours de deux forces, l'une centripète et l'autre centrifuge, dont le mouvement circulaire serait la résultante. Cette théorie est vraie en mécanique, où l'on opère sur une matière abstraite et sur des forces simples que l'on compose à volonté. Mais il n'en peut être de même en astronomie. Là il s'agit d'une matière réelle et plus ou moins concrète, et de forces naturelles qu'il n'est pas permis de décomposer. L'astronomie moderne, s'inspirant des principes d'une mécanique abstraite, n'a voulu voir jusqu'ici dans les mouvements célestes que des résultantes des mouvements simples rectilignes, se développant dans des directions différentes. Cette hypothèse peut convenir à une théologie enfantine dont le Dieu meut le Monde par impulsion, à peu près de la même manière que l'ouvrier ses machines; mais elle ne repose sur aucun fondement solide. Son origine mécanique, loin de la justifier, doit la rendre d'autant plus suspecte que la mécanique ne raisonne que sur des abstractions, tandis que l'astronomie a sous les yeux des réalités. Il est

bien plus simple de prendre les faits tels qu'ils sont, les mouvements des corps célestes tels que l'expérience nous les montre, sans vouloir les simplifier pour se donner ensuite le plaisir de les recomposer artificiellement. La théorie mécanique des forces simples, appliquée à la Nature, nous rappelle involontairement la théorie de l'*homme statue* de Condillac, dans le *Traité des sensations*. Elle pouvait avoir quelque apparence de vérité dans cette fausse cosmologie qui réduit le Monde à un espace vide, et la Nature à une matière inerte qui se meut d'un mouvement emprunté. L'analyse et l'abstraction ont prise sur ce monde-là. Mais si le Monde de la réalité et de l'expérience est plein de forces spontanées, si la Nature est essentiellement active et vivante, elle n'a pas besoin d'une impulsion extérieure pour se mouvoir ; elle se meut d'elle-même. Et alors le mouvement circulaire est son mouvement propre. Car, de même que le mouvement simple est le symbole des forces abstraites et mécaniques, de même le mouvement composé est le symbole des forces réelles et physiques. C'est donc ici le mouvement rectiligne qui est l'abstraction, tandis que le mouvement circulaire est la réalité. Or, engendrer le réel de l'abstrait, c'est fausser la science, non la simplifier. La métaphysique intervient donc encore ici fort à propos pour corriger une erreur de la science.

Le Savant. — Cette remarque est due à la philosophie allemande, et j'en ai déjà reconnu la justesse.

Le Métaphysicien. — Voilà une nouvelle preuve de l'insuffisance de la science astronomique quant à l'explication des faits. J'arriverais à la même démonstration en parcourant tout le système d'hypothèses par lesquelles l'astronomie la plus accréditée essaye d'expliquer les autres phé-

nomènes célestes. Je me bornerai à vous faire remarquer que ces hypothèses ont la même origine. Toutes reposent sur les principes de la mécanique la plus abstraite. Que ces principes conviennent aux astronomes de l'école matérialiste, rien de plus naturel. Tout éblouie des fausses lumières de l'imagination, cette école ne voit ni ne conçoit rien au delà des représentations sensibles de la Nature. C'est donc là qu'elle doit aller chercher les principes de toutes ses hypothèses. Ce qui a lieu de nous surprendre, c'est la confiance des savants non matérialistes en ce genre d'explications. Il est vrai qu'ils ont la ressource du grand Moteur étranger, du *machina Deus*, pour suppléer à l'insuffisance de leurs hypothèses mécaniques. Mais la philosophie ne s'accommode pas plus que l'art de ces ressorts extraordinaires. C'est dans la Nature même qu'elle cherche et qu'elle trouve les vrais principes de la réalité. L'alliance de la physique matérialiste et de la théologie spiritualiste, pour n'être pas rare, n'en est pas moins un phénomène étrange dans l'histoire de la pensée humaine. Le platonisme et le cartésianisme ont vainement consumé leur génie à la réaliser. L'astronomie peut, comme toute science positive, s'en tenir aux faits et aux lois; mais du moment qu'elle prétend les expliquer, il faut qu'elle renonce à le faire par les seuls principes de la mécanique, et qu'elle s'adresse à la métaphysique proprement dite, c'est-à-dire à la raison. Celle-ci possède seule le secret des véritables explications. En substituant la vraie idée de la Nature aux représentations illusoires de l'imagination, elle fournit le moyen d'expliquer les phénomènes célestes sans hypothèses.

Le Savant. — C'est rendre un grand service à l'astronomie.

III. — Physique.

Le Métaphysicien. — Le monde astronomique est, malgré son immensité et l'infinie multitude des êtres qui le composent, le plus facile de tous à ramener sous les formules de la science. Ses phénomènes sont uniformes, et ses lois en petit nombre; tout s'y réduit à l'attraction. Les corps célestes, qu'on les considère dans leurs rapports ou dans leur constitution intérieure, n'appartiennent à l'astronomie que par une seule propriété, la pesanteur. Or la pesanteur, résultat de l'attraction, est la propriété élémentaire et fondamentale de la matière : elle en fait le poids et la masse; elle constitue le corps proprement dit. C'est la forme la plus simple, la plus abstraite, la plus *matérielle* de l'Être, du moins parmi tous les phénomènes que nous fait connaître l'expérience. Voilà ce qui explique la simplicité, l'uniformité, l'immutabilité, l'harmonie inaltérable des mouvements du monde astronomique. Ces caractères, que la théologie ancienne prenait pour les signes de la Perfection et de la Divinité, le Ciel les doit à la matérialité de ses phénomènes. Il faut nous habituer à comprendre que Matière et Abstraction sont synonymes. Avant Hegel, Aristote avait mis cette vérité en pleine lumière dans sa *Critique des idées platoniciennes*. La philosophie a trop longtemps cherché dans le simple le type de l'Être, et regardé les spéculations les plus abstraites comme les plus propres à nous le faire concevoir. Profonde erreur ! Il ne faut pas juger de l'excellence de l'objet d'une science par la perfection de cette science elle-même. Tout au contraire la perfection d'une science est en raison inverse de la richesse de son objet. Si l'astronomie est la plus parfaite des sciences de la réalité, malgré les difficultés d'obser-

vation, cela tient à la nature simple et abstraite de son objet. Sauf la donnée expérimentale d'une force universelle, l'attraction, l'astronomie s'enferme dans la catégorie toute *mécanique* de la quantité. La catégorie *physique* de la qualité n'est pas de son ressort. Tout s'y réduit à observer et à calculer les mouvements des corps célestes, obéissant à une force unique. Vous ne retrouvez pas cette admirable simplicité dans la physique, dans la chimie, dans l'histoire naturelle. Remarquez-le bien, plus on s'élève dans l'échelle de l'Être, plus l'objet de la science devient riche et complexe, et plus la science perd de sa simplicité, de sa rigueur et de sa certitude. Si l'astronomie est la première des sciences par la rigueur toute mathématique de ses formules, par la généralité de ses lois et par l'étendue de son objet, elle n'en reste pas moins la science la plus *matérielle*, par l'uniformité de ses phénomènes.

Le Savant. — Je vous entends.

Le Métaphysicien. — Le monde physique est déjà tout autrement riche et varié que le monde astronomique. La pesanteur en fait la base ; mais sur cette base se développent les propriétés du calorique, de la lumière, du son, de l'électricité, du magnétisme qui caractérisent spécialement les êtres de la Nature. Ce n'est point à dire que les deux mondes soient distincts, comme les sciences qui leur correspondent. Toutes ces propriétés appartiennent aux corps célestes, aussi bien qu'aux objets physiques qui sont à portée de nos sens. Seulement l'astronomie n'a point à s'en occuper.

Le Savant. — Parmi ces phénomènes, il en est un qui semble rentrer dans l'objet de l'astronomie. La lumière n'a-t-elle pas pour foyer le soleil, pour véhicule l'éther ? Pourquoi donc la science la compte-t-elle parmi les phénomènes physiques proprement dits ?

Le Métaphysicien. — Parce qu'elle est vraiment un phénomène physique. Bien que la lumière ait pour foyer le soleil, pour véhicule l'éther, elle ne devient le phénomène qui frappe nos yeux que lorsqu'elle tombe dans l'atmosphère. La science commence à faire cette distinction. L'hypothèse aujourd'hui la plus rationnelle, sinon la plus populaire, sur la production de la lumière, c'est qu'elle est le résultat d'une force rayonnante d'une vitesse prodigieuse et d'une incomparable élasticité, qui part du soleil, qui traverse les régions ténébreuses de l'éther, et arrive dans l'atmosphère où elle rebondit et éclate en phénomène lumineux. Quoi qu'il en soit, le caractère essentiellement atmosphérique de la lumière reste un fait acquis dans toutes les théories de la physique moderne. C'est donc avec grande raison que la science la range parmi les phénomènes physiques.

Le Savant. — Je n'ai plus d'objection.

Le Métaphysicien. — Ce nouvel ordre de phénomènes marque une supériorité réelle sur l'ordre des phénomènes purement mécaniques et astronomiques, dans le système de la vie universelle. Le calorique, le son, la lumière, l'électricité, le magnétisme, dépendent moins étroitement des rapports d'espace, dans le développement de leur activité. Ces phénomènes sont, à proprement parler, des actions plutôt que des mouvements ; ils ne sont pas enchaînés, comme les phénomènes de la pesanteur, aux lois de la mécanique. En ce sens on peut dire qu'ils ont un caractère moins matériel, l'électricité et le magnétisme surtout, forces déjà plus ou moins rebelles à la direction de l'industrie humaine, bien qu'elles tombent sous l'application du calcul. Nous ne sommes pas encore dans le monde de la vie proprement dite, c'est-à-dire de la spontanéité et de l'individualité organique ; mais

on sent que nous en approchons. L'Être universel nous apparaît sous une forme plus riche, plus variée, plus indépendante, sinon plus libre. La pesanteur, qui formait l'essence même des phénomènes et des lois du monde astronomique, n'est plus que la *base* des phénomènes et des lois du monde physique. C'est l'ensemble des propriétés de la chaleur, de la lumière, du son, de l'électricité, du magnétisme qui en fait l'*essence* propre.

Le Savant. — La science ou la philosophie de la science admet d'autant plus volontiers cette gradation, qu'elle peut la constater par une observation directe.

Le Métaphysicien. — Ce qui n'est pas de leur ressort, c'est de l'expliquer. Ici encore la science a besoin du secours de la métaphysique. Le matérialisme, qui est la métaphysique de l'imagination, tient son hypothèse toute prête à la disposition des esprits qui prennent le sens grossier des choses pour le sens commun. Il explique la physique par la mécanique, en faisant des phénomènes de la lumière, du son, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, etc., de simples modifications des phénomènes mécaniques. Le triomphe de cette doctrine, c'est de tout ramener à un principe unique. Elle ne demande à la science qu'une donnée mécanique la plus simple possible, la matière réduite à ses deux propriétés essentielles, l'inertie et l'impénétrabilité, pour expliquer tous les phénomènes de la physique, depuis la pesanteur jusqu'à l'électro-magnétisme (1). Mais plus l'hypothèse est simple, plus la réalité résiste aux explications

(1) Voyez un livre original et curieux sur *Le principe général de la philosophie naturelle*, par E. de Boucheporn, 1853. L'auteur est un disciple de la philosophie cartésienne, fort au courant de la science moderne qu'il fait servir habilement à la démonstration de ses principes mécaniques.

qu'elle donne, en sorte qu'aujourd'hui la thèse du mécanisme, déjà ébranlée par la philosophie naturelle de Newton, n'obtient plus aucun crédit parmi les esprits élevés du monde savant. Mais la défiance de la fausse métaphysique n'est que le commencement de la sagesse. Les faits mal expliqués n'en réclament pas moins leur véritable explication. Il est certain que les propriétés géométriques et mécaniques de la matière, telles que l'étendue, la forme, l'inertie, l'impénétrabilité, ne sont que des abstractions avec lesquelles il est absurde de prétendre construire les réalités de la Nature. Il n'est pas moins évident que, prît-on pour principe générateur des phénomènes physiques, la pesanteur, propriété *réelle*, la plus simple et la plus générale de toutes celles qui constituent les corps, il n'y a pas moyen d'en tirer les autres. Il est une vérité que je ne saurais trop redire : pour être la base de toutes les autres propriétés qui entrent dans la définition d'un corps, telle propriété n'en est pas pour cela le principe. Le phénomène de la pesanteur est assurément la base de tous les phénomènes de la Nature, lumière, son, chaleur, électricité, magnétisme, etc., etc. ; mais conclure de là qu'il en est le principe, c'est la grosse erreur de la philosophie mécanique.

Le Savant. — Mais alors comment expliquer le progrès de la Nature, du monde de la mécanique au monde de la physique ?

Le Métaphysicien. — En remontant à l'idée métaphysique de la Nature. Si l'on considère la succession graduelle des phénomènes qui en composent le développement, c'est une illusion de croire que le phénomène le plus complexe ait pour principe le phénomène le plus simple, parce qu'il lui succède et le suppose. Rien n'engendre réellement, dans le

travail de la Nature, que la Nature elle-même, ou plutôt l'Être universel, le Dieu vivant dont la Nature n'est que la manifestation élémentaire. Les phénomènes, les êtres, les règnes, les époques se succèdent, mais ne s'engendrent pas. Chaque progrès d'un être à un être, d'un règne à un règne, d'une époque à une époque, ne peut s'expliquer que par le développement d'une puissance nouvelle, cachée dans les profondeurs de l'Être universel, et qui arrive à l'expansion à son heure après une certaine préparation. Faites abstraction de ce principe, et réduisez l'Univers à une simple multitude d'individus juxtaposés dans l'espace ; il ne vous est plus possible de comprendre les évolutions progressives de la Nature. Vous êtes condamné à l'une ou à l'autre de ces deux absurdités : ou chercher le principe du nouveau phénomène dans un antécédent qui ne le contient pas, comme fait le matérialisme ; ou faire intervenir à tout propos la puissance créatrice d'une cause en dehors de la Nature. Mais restituez aux éléments de la vie universelle leur unité, leur substance, leur être commun ; alors les évolutions, les transformations, les progrès de la Nature s'expliquent sans qu'on soit forcé d'en chercher ailleurs le principe, par le simple développement de l'Être cosmique, aussi inépuisable dans son activité créatrice qu'infini dans son étendue.

Le Savant. — Cela est bien plus rationnel.

Le Métaphysicien. — Appliquons ce principe à l'explication des phénomènes physiques dont nous venons de parler. L'attraction est certainement la force constitutive des corps. Or, pour que cet être abstrait, qu'on nomme matière dans le langage vulgaire, devienne susceptible des propriétés de la lumière, du son, de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme, il est nécessaire qu'il ait pris corps, sous l'action

de l'attraction moléculaire. Cela fait, s'il manifeste ces diverses propriétés, ce n'est point dans la force d'attraction, encore moins dans telle propriété mécanique de la matière abstraite, inertie ou impénétrabilité, qu'il faut en chercher la cause. Le véritable principe de ces propriétés est la Nature elle-même, Force infinie qui agit sous les formes corporelles constituées par la loi d'attraction.

Le Savant. — Ne semble-t-il pas que cette explication ressuscite l'hypothèse péripatéticienne des vertus occultes de la matière?

Le Métaphysicien. — Cette hypothèse bien comprise m'a toujours paru plus conforme à la réalité et à l'expérience que les fictions mécaniques de la philosophie cartésienne qui l'a discréditée. Ce qui l'a ruinée dans la science moderne, c'est surtout l'abus qu'en ont fait les scolastiques. Mais ce n'est point d'elle qu'il s'agit en ce moment. Nous ne supposons rien, pour l'explication des phénomènes dont la mécanique ne peut rendre compte; nous nous bornons à rétablir dans les œuvres de la Nature le principe interne qui les fait, la Nature elle-même, ou plutôt l'Être universel. Avec cette conception cosmique, tout est lumière dans l'explication des choses; sans elle, tout est mystère. Encore une fois ce ne sont pas les phénomènes eux-mêmes qui s'engendrent ou se transforment dans leur succession. Les physiciens et les naturalistes qui le croient sont dupes des apparences. Aucune des formes de l'être ne peut posséder par elle-même cette vertu de génération et de transformation, quel que soit le nombre et la richesse de ses combinaisons géométriques ou mécaniques. En réalité, c'est l'Être universel seul qui possède cette vertu. C'est par son action que s'explique toute évolution et tout progrès dans le monde physique.

Le Savant. — N'est-ce pas rentrer dans les explications de la philosophie dynamique?

Le Métaphysicien. — Pourquoi craindrai-je de l'avouer? Sauf les hypothèses qui sont venues s'y joindre, cette philosophie est la vérité sur la Nature. Si elle a le tort d'avoir complétement assimilé l'organisme cosmique à l'organisme animal, elle n'en a pas moins l'immortel mérite d'avoir compris que le Monde est un être, un être *organique* dans lequel tout naît, tout croît, tout se forme par le développement d'une force interne, et non par la combinaison toute mécanique d'éléments dispersés dans l'espace.

Le Savant. — C'est ce que vous m'avez déjà expliqué dans nos premiers entretiens.

Le Métaphysicien. — Aussi ne veux-je pas insister. Je n'entre point dans le détail de la philosophie physique. Quel que soit le phénomène à expliquer, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, ma conclusion serait toujours la même. Nul de ces phénomènes ne trouve dans le monde astronomique ou mécanique le principe de sa génération. Je tenais seulement à vous montrer comment l'intervention de la métaphysique est nécessaire, quoi qu'il s'agisse d'expliquer.

IV. — Chimie.

Le Métaphysicien. — La chimie a pour objet les corps, aussi bien que la physique; mais laissant à celle-ci l'étude des phénomènes généraux et extérieurs, elle traite spécialement des phénomènes qui affectent la constitution des corps. Deux forces produisent toutes les actions moléculaires d'où résultent ces divers phénomènes, à savoir : 1° la force de

cohésion qui réunit les molécules similaires des corps simples ou des corps composés ; 2° l'affinité chimique qui réunit les molécules simples constituant une molécule d'un corps composé. La première est encore mécanique, en ce qu'elle dépend de la figure des molécules agrégées. Voilà pourquoi elle varie selon l'état solide, liquide, ou gazeux du corps. La seconde est essentiellement chimique, en ce qu'elle tient à la nature intime des molécules constituantes. Aussi les compositions auxquelles elle préside sont-elles de véritables combinaisons, tandis que celles de la force précédente sont de simples agrégations. Les premières affectent l'essence même du corps, tandis que les secondes n'en affectent que la forme. La force de cohésion ne produit que les différences d'*état* (solide, liquide, gazeux) ; la force d'affinité produit les différences de *composition*. La chimie proprement dite se borne aux résultats de l'expérience et de l'analyse. Elle décompose ou recompose les corps ; découvre les corps simples, dont elle enrichit chaque jour la liste, sans entendre par corps simple autre chose que celui qui résiste aux procédés ordinaire de l'analyse ; classe les nombreux composés, selon la nature, le nombre, la proportion des principes composants ; trouve et formule les lois selon lesquelles ces principes se combinent. La philosophie chimique essaye d'expliquer tous les phénomènes révélés par l'analyse, en ramenant les deux forces qui les produisent à l'attraction universelle. La réduction paraît en effet assez rationnelle, si l'on tient compte des graves modifications que la figure et la nature des molécules élémentaires doivent nécessairement introduire dans les effets de l'attraction moléculaire. Seulement ramener ainsi des faits divers à un fait unique plus général, c'est simplifier, non expliquer la réalité. Que

les diverses forces chimiques soient réductibles ou non à une seule, il faut toujours en chercher les principes substantiels. Question métaphysique, s'il en fut. Or la philosophie chimique, quand elle tente de la résoudre, semble vouée aux hypothèses de la métaphysique de l'imagination. Il n'entre pas dans la pensée d'un chimiste le moindre doute sur la réalité de ces principes élémentaires qu'on nomme atomes. Ce n'est pas que l'analyse les lui donne, ou qu'il espère les trouver jamais au fond de ses creusets; mais comment concevoir autrement la constitution des corps? Et pourtant cette hypothèse, nous l'avons vu, ne soutient pas le regard de la raison.

Le Savant. — Vous avez reconnu vous-même la portée purement chimique attribuée par nos savants à la théorie des atomes. Quant au problème tout métaphysique de la substance des corps, vous n'ignorez pas qu'ils professent aujourd'hui sur ce point la réserve la plus absolue.

Le Métaphysicien. — Je le sais. Mais permettez-moi de vous dire que leur langage est en contradiction avec leur doctrine. Sans parler du mot *substance* qui est resté dans la langue scientifique avec un sens tout expérimental, je ne me rends pas parfaitement compte des doutes de vos savants sur l'existence de certains corps. Ainsi, quand je les entends se demander si le calorique, l'électricité, le magnétisme, la lumière et autres phénomènes plus ou moins subtils, sont des corps ou simplement des propriétés de corps connus, j'avoue ne pas comprendre ce langage dans la bouche de gens qui ont éliminé du domaine de la science le problème des substances. Un corps n'est pas, j'espère, pour vous autres savants, cette substance simple et inerte dont l'étendue, la figure et la solidité feraient l'essence propre, et dont

les propriétés physiques et chimiques ne seraient que les accidents. La science en a fini depuis longtemps avec cette vaine abstraction de la métaphysique cartésienne. Un corps n'est pour vous qu'un phénomène ou un ensemble de phénomènes sensibles, dans lequel l'observation vous fait distinguer certaines propriétés fixes et communes à tous les corps, et d'autres propriétés variables et spéciales qui manquent à certains corps, ou du moins ne s'y manifestent pas. Mais si vous n'êtes pas dupes des mots par lesquels vous exprimez cette distinction, vous vous garderez bien d'y voir autre chose qu'une simple différence de phénomènes, et vous ne poserez plus, à propos de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, du calorique, la question de savoir s'il faut y voir ou non de véritables corps. Une telle recherche n'a de sens que pour cette fausse philosophie de la Nature qui fait consister la substance des corps dans les propriétés géométriques de l'étendue, de la figure et de la solidité, ou bien encore dans la propriété de la pesanteur, et en dérive toutes les autres propriétés. Tout ce que nous attestent nos sens est corps; les phénomènes les plus intimes et les plus subtils sont corporels au même titre que les phénomènes les plus extérieurs et les plus grossiers. Les uns font la base, les autres font l'essence des corps; c'est la seule distinction que comporte l'expérience. Ainsi la pesanteur est un phénomène plus *élémentaire*, mais non plus *corporel* que le calorique ou l'électricité.

Le Savant. — Nous ne reconnaissons pas d'autre distinction.

Le Métaphysicien. — Alors vous ferez bien de vous défaire entièrement de ce langage encore quelque peu onto logique. Vous ferez bien également, dans votre énumération

des corps simples, de ne point donner ces corps pour des *substances*, dans le sens absolu du mot, mais seulement pour les principes élémentaires de la composition des corps, principes dont la simplicité n'a rien elle-même d'absolu, vu l'imperfection de vos moyens d'analyse. *Substance* corporelle est un mot vide de sens dans la langue des sciences expérimentales, où tout s'y réduit à la distinction du permanent et du variable. Les corps ne sont que des systèmes de phénomènes dont l'individualité consiste dans une loi fixe de proportion, dans une certaine forme d'organisation qui persévère à travers les variations des phénomènes. C'est ce qu'on appelle improprement *sujet* des phénomènes, *substance* des corps. En réalité, tout est phénomène ou système de phénomènes dans la Nature, en dehors de l'Être universel conçu par la raison comme la seule véritable *Substance*.

Le Savant. — Je suis de cet avis. Mais ce n'est pas la métaphysique qui a rendu à la chimie le service de la débarrasser de toute affirmation ontologique ; c'est l'expérience et l'analyse. La métaphysique n'est intervenue jusqu'ici dans la science que pour en obscurcir et fausser les notions en soulevant derrière ces notions si simples et si nettes ce mystérieux problème de la substance, avec lequel la science moderne vient d'en finir. Dans tout cela je ne vois pas une application légitime des conceptions métaphysiques à la chimie.

Le Métaphysicien. — C'est déjà quelque chose pourtant que d'avoir délivré les sciences physiques de cette hypothèse des atomes qui leur avait été imposée par la philosophie de l'imagination. Vos savants se contentent d'éliminer du cercle de leurs recherches le problème des substances, en le renvoyant à la métaphysique. Celle-ci le supprime absolument, après avoir montré par l'analyse qu'il n'a pas

d'objet dans l'intelligence. Mais vous allez voir qu'elle est moins étrangère à la chimie qu'on ne le pense. Il est certain qu'elle n'entre pour rien dans l'observation des faits et l'induction des lois. Son rôle ne commence que dans l'explication qu'en donne la philosophie chimique. La science proprement dite n'a pas la prétention de les expliquer; et d'une autre part, la fausse philosophie des atomes les rend tout à fait inexplicables. Les forces de cohésion, d'affinité, d'attraction, se comprennent difficilement dans la conception atomistique du monde. Pourquoi ce mouvement d'union, cette sympathie universelle des parties de la matière? La philosophie atomique ne permet pas de le comprendre avec sa représentation de l'être indéfiniment fractionné. D'autre part, en expliquant les phénomènes de l'éther, de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme par l'existence de molécules éthérées, lumineuses, calorifiques, électriques et magnétiques, elle rend bien plus difficiles à comprendre la subtilité, la rapidité, l'extrême mobilité de phénomènes qui ne se prêtent pas, comme les phénomènes de la pesanteur, aux constructions mécaniques de l'atomisme.

Le Savant. — Je le conçois.

Le Métaphysicien. — L'hypothèse des *monades*, ou forces simples, ne soulève pas les mêmes difficultés que celle des atomes matériels; elle est aussi plus favorable à l'explication des phénomènes les plus subtils de la matière. Mais cet *atomisme* spirituel, outre qu'il manque de base, a l'inconvénient, comme l'autre, de disséminer la vie universelle, et par suite de ne point faire comprendre l'attraction réciproque de toutes les parties de la matière.

Le Savant. — Je le vois encore.

Le Métaphysicien. — Il faut donc ou renoncer à trouver

le principe substantiel des choses, ou le chercher dans une autre conception cosmique que celles de l'imagination. Or la conception du Monde, comme Être universel, n'a pas seulement l'avantage d'être une vérité rationnelle et nécessaire, sans aucun mélange d'hypothèse ; elle a de plus le mérite d'expliquer les phénomènes chimiques et physiques d'une façon beaucoup plus naturelle et plus simple que toutes les hypothèses mécaniques, atomistiques et dynamiques, par lesquelles la plupart de nos savants se laissent encore abuser. Les forces d'affinité et d'attraction moléculaire se comprennent d'autant mieux dans l'Univers conçu comme un Tout organique qu'elles y deviennent une conséquence nécessaire de l'unité substantielle de la vie universelle. Tout concourt, tout conspire, tout tend à l'union, à l'harmonie, à la composition, à l'organisation, parce que tout est un. Et si certaines forces et certains fluides font contre-poids ou obstacle à cette abstraction irrésistible qui entraîne les unes vers les autres toutes les parties de la matière, c'est que la constitution, l'organisation des mondes a partout cet équilibre pour loi. La théorie atomique peut être vraie chimiquement, c'est-à-dire en ce sens que les actions chimiques, tout en se faisant sentir probablement fort au delà de l'analyse, s'arrêtent nécessairement à un point que la science ne peut fixer, mais au delà duquel leur vertu s'évanouit, faute d'éléments suffisants. Mais elle est métaphysiquement fausse, en ce que, faisant abstraction de l'Être universel, elle suppose le Monde un simple amas de molécules élémentaires dont l'expansion et la concentration dans l'espace engendrent tous les phénomènes de la Nature. Sans la conception rationnelle du Cosmos, il n'y a pas d'explication vraie de ces phénomènes. La chimie, sous ce

rapport, n'a pas moins besoin de la métaphysique que l'astronomie et la physique.

Le Savant. — Je le vois.

V. — Histoire naturelle.

Le Métaphysicien. — La géologie est la base des sciences comprises sous ce nom. Le globe terrestre porte à sa surface les minéraux, les plantes, les animaux, objets des sciences naturelles proprement dites. La science géologique traite en détail des phénomènes qui se rapportent à la figure, à la constitution, aux conditions atmosphériques, à l'histoire de la terre. La philosophie géologique, négligeant les détails, résume les grands phénomènes géologiques, et en forme un tableau où ces faits figurent par ordre de généralité. C'est ce qu'a fait M. de Humboldt dans le *Cosmos*. Mais toutes deux font également abstraction de l'unité organique de la planète terrestre. Et comme il faut toujours à la pensée humaine une construction quelconque qui serve de fondement aux phénomènes constatés par l'expérience, l'immense majorité des géologues se repose en toute sécurité dans la représentation de la *masse* terrestre, sans se douter que cette idée n'est qu'une image grossière qui ne satisfait ni la raison, ni l'expérience. La raison ne comprend pas mieux la vie terrestre que la vie universelle, ayant pour base et pour principe un simple amas de molécules. Quant à l'expérience, les rapports d'organisation qu'elle nous révèle dans le concours des grands phénomènes géologiques ne s'expliquent pas par la simple construction géométrique dont je viens de parler. Donc, à moins de s'en tenir strictement aux faits, il faut s'élever jusqu'à la conception d'une certaine unité organi-

que. C'est ici que la métaphysique et la raison interviennent. Cette unité est une conception toute rationnelle que la métaphysique applique à l'objet géologique, après l'avoir déjà appliquée à l'objet cosmologique. Tel est en effet le double usage de cette conception. Elle ne sert pas seulement à encadrer la totalité des phénomènes dont se compose la vie universelle; elle fait en outre concevoir, sur le même type, les êtres et les systèmes d'êtres, grands ou petits, que comprend le Cosmos. Voilà comment elle transforme la science. Remarquez que l'expérience ne suffirait pas à nous donner cette idée de l'objet géologique. Elle nous atteste bien certains rapports sympathiques entre les grands phénomènes qui se produisent à la surface et dans l'intérieur de la terre. Mais, pour en conclure que cette masse sphérique est un véritable être organique, il est nécessaire que la représentation multiple de l'imagination ait fait place à la conception rationnelle de l'unité. N'oubliez pas que, si tout est un pour la raison, dans le Cosmos comme dans chacun des mondes et des grands corps dont il se compose, tout est multiple pour l'imagination et l'expérience.

Le Savant. — J'entends cela. Il me semble même y reconnaître certaines hypothèses bien anciennes sur l'assimilation de la vie géologique à la vie végétale ou même animale.

Le Métaphysicien. — En effet, la science moderne n'a pas compris le côté vrai de ces hypothèses. Comme elles exagéraient les analogies au point d'aboutir à une assimilation complète, elle n'en a vu que le côté imaginaire et puéril. Il est vrai que la vie géologique n'a pas l'unité intime de la vie animale ou même de la vie végétale, que la terre n'est point un organisme comparable à l'animal ou à la plante. L'hypothèse qui les assimile exactement n'a pas seulemen

le tort de dépasser les faits; elle a aussi le danger de compromettre l'activité, l'individualité, la liberté des êtres qui font partie de ce tout plus ou moins organique. Mais, même dans son exagération, elle est bien plus près de la raison et de la vérité que l'hypothèse qui fait de la terre une simple masse de matière soumise aux seules lois de la géométrie et de la mécanique.

Le Savant. — Je crois que nos géologues ne sont pas éloignés de partager ces vues.

Le Métaphysicien. — J'espère du moins qu'ils y viendront, si la métaphysique sait les y attirer par la science positive. Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement qu'elle intervient dans la partie supérieure et philosophique des sciences naturelles. Elle a eu de tout temps cette prétention ou plutôt cette mission; car c'est à elle d'expliquer l'expérience et la science proprement dite. Mais elle l'a presque toujours compromise par les exagérations et les fictions qu'elle a mêlées à ses conceptions les plus rationnelles. Vous venez d'en voir un exemple. La philosophie de la Nature vivante nous en offre bien d'autres. C'est surtout dans l'explication des phénomènes de la vie animale ou même végétale que la métaphysique a abusé de l'analogie. Elle a transporté dans les plantes et les animaux tous les principes de la vie psychologique, et en a fait des âmes inférieures sans doute aux âmes humaines, mais immortelles et distinctes comme elles des corps qu'elles animent. C'est une réaction fort exagérée contre les hypothèses de la philosophie mécanique appliquée aux phénomènes de la vie. Mais le principe en est vrai. La plante et surtout l'animal ne sont point des automates mus par des ressorts purement mécaniques, ainsi que l'imaginaient Descartes et son école. Ce sont des *unités* organiques

qui ont en elles-mêmes le principe de leurs développements, de leurs mouvements et de leurs sentiments. Je conviens que l'expérience est pour une large part dans cette idée de la vie végétale ou animale. C'est elle qui a le plus contribué à ruiner l'hypothèse cartésienne, en lui opposant les faits les plus décisifs. Mais enfin l'*expérience* des naturalistes ne suffit point à nous révéler l'unité intime qui constitue l'être végétal ou l'être animal. Elle nous montre les rapports plus ou moins organiques des parties entre elles; ce qu'elle ne peut nous faire sentir, c'est l'être véritable, parfaitement un et indivisible dans la diversité de ses organes. Cet être-là nous est révélé par une autre expérience plus intime, par la conscience elle-même, dont l'induction accommode le témoignage aux faits et aux êtres auxquels elle l'applique.

Le Savant. — C'est un point accordé que, sans la notion psychologique de la force *personnelle*, la science n'aurait aucune idée des forces vitales qui animent l'animal et la plante. Mais je ne vois toujours en jeu que l'expérience. La métaphysique n'a rien à faire ici.

Le Métaphysicien. — Rien, en effet, tant qu'il ne s'agit que de définir les êtres organiques. Mais elle reparaît, du moment qu'il est question de les expliquer. Quelle est la cause des phénomènes organiques? Est-ce dans la physique et dans la mécanique qu'on peut la trouver ? La philosophie matérialiste n'hésite point là-dessus. Selon sa méthode invariable, elle engendre le complexe du simple, les phénomènes organiques et physiologiques des phénomènes chimiques, physiques et mécaniques. Mais, comme elle heurte partout l'expérience et la réalité, il faut bien chercher ailleurs l'explication des faits. La métaphysique seule peut la donner, en faisant intervenir l'idée de la Nature conçue comme l'Être

universel, dont les divers règnes ne sont que les évolutions progressives; en sorte que le progrès du règne animal sur le règne végétal, de celui-ci sur le règne minéral a pour principe générateur, non le règne inférieur qui lui sert de base, mais la Nature elle-même qui, à certain moment de son développement, manifeste spontanément un type supérieur de vie et d'être. Voilà la part de la métaphysique dans les sciences naturelles. Je ne fais que l'indiquer. Si les proportions de ce chapitre me permettaient de la développer, vous verriez qu'il n'est guère de questions de philosophie naturelle sur lesquelles la métaphysique n'ait son mot à dire.

Le Savant. — J'en vois assez pour comprendre que, sans la métaphysique, la science est aveugle en bien des choses.

VI. — Anthropologie.

Le Métaphysicien. — L'anthropologie expérimentale réunissant les deux modes d'observation, sens externe et sens intime, analyse, décrit, classe les faits physiques et moraux, les rapporte à des fonctions et à des facultés qu'elle étudie dans leurs divers modes d'action, leurs conditions, leur rôle, leur histoire naturelle et leurs rapports réciproques. Quand ce travail est fait, tout n'est pas dit encore sur la question. Le sujet auquel se rapportent toutes ces fonctions et toutes ces facultés est-il un être unique ou multiple? Dans l'hypothèse de l'unité, les phénomènes de la vie psychologique s'expliquent-ils par les phénomènes de la vie physiologique et animale, selon l'hypothèse des matérialistes? Ou bien faut-il adopter l'hypothèse contraire mise en avant par les spiritualistes ou *animistes* proprement dits. Ou enfin, rejetant l'une et l'autre hypothèse et admettant, sur la foi de

l'expérience, l'indépendance des deux ordres de phénomènes, ne peut-on les ramener tous deux à une unité plus compréhensive, à une loi supérieure qui dépasse les données de la double expérience? La solution de ces questions appartient à la métaphysique.

Le Savant. — Je vous arrête. J'ai accepté l'intervention de la métaphysique dans les sciences qui ont pour objet un Être universel, un Tout, une Synthèse : ainsi la cosmologie, la géologie, la physique générale, etc. Mais ici, ce semble, rien de pareil; c'est de l'homme, d'un individu qu'il s'agit. A quoi bon la métaphysique, cette science de l'Universel, selon votre propre définition? Vous savez d'ailleurs mieux que moi tout ce que le contact de la métaphysique a engendré d'hypothèses et d'abstractions, dans une science essentiellement expérimentale. A force de nous parler de substance, de matière et d'esprit, d'âme et de corps, on est parvenu à rendre les questions psychologiques à peu près insolubles. Depuis un siècle, les bons esprits travaillent à dégager la science de l'homme de ces nuages, sans y avoir encore parfaitement réussi. Et pourtant quoi de plus simple que l'anthropologie bien entendue? C'est une science de faits étudiés en eux-mêmes et dans leurs rapports. La physiologie étudie l'homme physique; la psychologie étudie l'homme moral. Que vous faut-il de plus? Je vois bien que la vieille métaphysique, à qui cela ne suffit point, soulève de mystérieux problèmes, convertit en êtres réels les abstractions nécessaires de la science et de l'analyse, brise l'unité de l'être humain et le divise en plusieurs êtres, en plusieurs substances essentiellement distinctes, sous les noms de corps, d'âme, d'esprit. C'est elle qui a imaginé l'âme de Platon, hôte passager d'un corps qui n'est pour elle qu'une prison;

qui a trouvé les trois âmes de la psychologie péripatéticienne; qui a inventé les deux substances si incompatibles de la psychologie cartésienne qu'il a fallu recourir au *médiateur plastique*, et à d'autres machines non moins ingénieuses pour en expliquer les rapports. C'est elle qui, avec ses grands mots, a jeté une obscurité désespérante sur les faits et les questions psychologiques les plus simples. L'histoire naturelle ne va guère chercher ses explications dans la métaphysique. Aussi voyez comme les phénomènes s'y expliquent clairement et naturellement! Les naturalistes s'inquiétent-ils de savoir si l'animal et la plante ont une âme, indépendamment de l'appareil organique qui les constitue? Ils laissent cette puérile préoccupation à certains rêveurs de l'antiquité ou du moyen âge. Et, permettez-moi de vous le dire, je trouve ces spéculations d'autant plus vaines que je n'en vois pas l'à-propos. Si l'expérience nous laissait quelque chose à désirer, dans la science de l'homme, je comprendrais à la rigueur qu'on tentât d'obtenir par la spéculation ce que l'observation nous aurait refusé. Mais, vous le savez comme moi, la conscience nous révèle tout l'homme, ses facultés aussi bien que ses actes, sa nature, son être intime en même temps que ses facultés. Que vient donc faire ici la métaphysique?

Le Métaphysicien. — Je conviens que la psychologie n'a nul besoin de la métaphysique pour la connaissance intime et directe de l'homme; qu'elle n'en a jamais rien appris, quant à cet objet, que des fictions et des erreurs; qu'on a cruellement abusé des termes ontologiques, *âme*, *esprit*, *matière*, *substance*, que la spéculation métaphysique, complice de l'imagination populaire, a fini par imposer à la langue philosophique. Je crois que la science de l'homme ne pour-

rait que gagner à remplacer ces mots obscurs par un langage qui soit l'expression exacte des faits. Ainsi, qu'on substitue la distinction de l'animal et de l'homme, des facultés animales et des facultés humaines à la distinction mystérieuse d'une substance matérielle et d'une substance spirituelle ; je trouve que cette manière de parler a le précieux avantage de ne rien affirmer au delà des révélations de l'expérience dans une étude tout expérimentale, et par conséquent d'enlever tout prétexte de doutes ou de difficultés aux adversaires de la psychologie. Mais, quand l'observation et l'analyse ont fait leur œuvre, le dernier mot de la science n'est pas encore dit. La réalité psychologique est observée, décrite, classée ; il reste à l'expliquer. L'analyse donne les faits isolés ; la synthèse donne les rapports et l'ensemble ; mais l'étude analytique ou synthétique des faits n'en est point l'explication. Comment l'être humain est-il *un* dans la variété de ses organes et de ses facultés ? D'où vient cette action du physique sur le moral, et cette réaction non moins réelle du moral sur le physique ? Est-ce l'animal qui explique l'homme ? Est-ce l'homme qui explique l'animal ? Ou bien ne peuvent-ils s'expliquer tous deux que par un principe supérieur ? Est-ce dans l'un ou l'autre de ces principes qu'il faut chercher le fond de l'être humain, ou faut-il creuser plus avant pour trouver la racine de leur existence et la raison de leur action réciproque ? L'expérience est impuissante à résoudre ces problèmes. Elle nous révèle la distinction de la vie animale et de la vie *humaine* dans l'homme, la supériorité de la seconde sur la première, l'impossibilité de ramener les facultés *humaines* à de simples transformations des facultés animales, ainsi que Condillac l'a tenté. Mais elle s'en tient là. C'est la raison, c'est la métaphysique par conséquent qui

peut seule nous expliquer la véritable origine des facultés supérieures, en nous les montrant comme un progrès nécessaire de l'être au sein duquel elles se développent. Dans l'homme, la vie spirituelle n'est pas plus la résultante des organes de la vie animale que celle-ci n'est un produit des facultés de la vie spirituelle. Sous ce rapport, le matérialisme et le spiritualisme sont également dans le faux. La nature n'explique pas plus l'esprit que l'esprit n'explique la nature. Ces deux modes d'existence, que les matérialistes et les spiritualistes ont le tort de prendre pour des êtres réels, ne sont que des degrés divers de l'évolution de l'être humain, seul principe de toute transformation et de toute génération. Aucun des deux principes n'y engendre l'autre. L'homme, à parler rigoureusement, n'est ni âme, ni corps, ni un composé d'âme et de corps. Ces formules ne sont propres qu'à faire illusion à l'esprit, en permettant à la scolastique de réaliser ses abstractions. L'homme est un être complexe dans son unité, qui porte dans son sein la nature et l'esprit, et les produit successivement dans un rapport tel que la nature forme la base, et l'esprit l'essence de l'*humanité*. Or cette notion synthétique de l'homme est due à la métaphysique. La physiologie et la psychologie, si complètes qu'on les suppose, ne donnent rien de semblable. L'une expérimente l'homme *nature;* l'autre expérimente l'homme *esprit*. Aucune des deux n'arrive par ses seuls procédés à comprendre l'unité de l'être humain, et par suite la relation véritable des deux principes ou plutôt des deux ordres de phénomènes et de fonctions qui y coexistent. Ces deux sciences sont condamnées à l'alternative : ou de ne rien affirmer au delà de l'expérience, par crainte de l'hypothèse; ou d'affirmer deux hypothèses également exclusives et contraires aux faits.

C'est un mystère qui ne trouve son éclaircissement que dans un principe supérieur de la raison.

Le Savant. — J'avais cru comprendre que les principes rationnels s'appliquent au Tout et non aux individus.

Le Métaphysicien. — Ce qui est vrai du Tout ne l'est pas moins des individus. Tout être réfléchit la loi de l'Être universel, dont il est une manifestation. Plus que tout autre être, l'homme possède cette propriété, en ce qu'il est le résumé complet, le véritable *microcosme* de la vie universelle. Rien ne s'engendre, tout se développe dans l'individu, dans l'être humain, comme dans l'Être universel. L'unité est la loi, l'être en tout et partout. L'âme et le corps, dans l'homme, ne sont qu'en apparence des principes distincts et opposés. C'est sur cette apparence que reposent toutes les doctrines spiritualistes et matérialistes. En réalité et au fond cette dualité se résout dans l'unité de l'être humain, s'il s'agit de l'âme et du corps ; dans l'unité de l'Être universel, s'il s'agit de la Nature et de l'Esprit en général. Cette unité féconde contient dans ses profondeurs toutes les formes, tous les degrés que l'être vivant, l'homme ou l'Univers, manifestera dans le temps ou dans l'espace. L'imagination et l'entendement peuvent s'abuser au point de voir dans ces évolutions de vraies générations ou transformations ; la raison ne s'y laisse pas prendre. Éclairée par la conception cosmique qui domine tous les phénomènes de la vie universelle, elle retrouve l'unité sous la dualité, l'harmonie sous la lutte, l'être sous les formes qui le représentent, le vrai principe sous les forces diverses et contraires qui le simulent. Le petit problème psychologique des rapports de l'âme et du corps reçoit ainsi la même solution que le grand problème cosmologique des rapports de la Nature et de l'Esprit. Dans

l'homme, de même que dans l'Univers, ces rapports ne s'expliquent point par une génération, une transformation impossible de principes contraires, mais par la simple *évolution* de l'être complexe qui les comprend également. Voilà comment la métaphysique met fin à l'interminable querelle de la physiologie et de la psychologie.

Le Savant. — Encore une science qu'elle éclaire de sa haute lumière! Je conviens que cette métaphysique est plus claire et plus instructive que l'ontologie scolastique, laquelle ne sait que réaliser des abstractions. Désormais, quand la philosophie, dans l'impuissance où elle est de réformer le langage, me parlera d'âme, de corps, d'esprit, de matière, je me garderai d'attacher un sens ontologique à ces termes ; j'y verrai l'expression de phénomènes, de facultés, non d'êtres véritables, de principes dans l'acception substantielle du mot. Vous m'avez fait comprendre que la métaphysique n'a, pour l'application de ses concepts, d'autre réalité que celle que lui livre l'expérience et qui fait l'objet des autres sciences. Toute la différence est dans le point de vue où se place l'esprit pour voir cette réalité. Tandis que la physiologie et la psychologie réalisent des abstractions, chacune à sa manière, en convertissant en substances les forces et les facultés qu'elles étudient à part, la métaphysique ramène ces forces et ces facultés à leur unité substantielle, à leur être véritable, principe générateur de leur développement et de leur rapport, de leur lutte et de leur harmonie, sous l'influence des causes extérieures, au sein de l'Être universel dont nulle science ne peut faire abstraction, si elle prétend expliquer la réalité.

VII. — Morale.

Le Métaphysicien. — Les sciences que nous venons de passer en revue étant essentiellement théoriques, vous pourriez croire qu'à ce titre elles comportent exclusivement la métaphysique. Vous allez voir que les sciences pratiques elles-mêmes n'échappent point entièrement à son influence. C'est une vérité bien établie aujourd'hui que la science de Dieu et la science de l'homme sont deux sciences parfaitement distinctes et indépendantes, quant à leur objet, leur méthode et leurs principes. Quelque idée qu'on se fasse de la théologie, il reste démontré que ni la psychologie, ni la morale n'ont à y chercher leur fondement, comme le veulent toutes les religions, et certaines doctrines de la philosophie ancienne ou moderne. Toutes les doctrines théologiques en effet peuvent se ramener à trois types essentiels : théologie de la raison, théologie de la conscience, théologie de l'imagination. Écartons cette dernière, qui ne compte plus dans l'histoire religieuse et philosophique de l'humanité, depuis l'extinction du polythéisme, et qui d'ailleurs n'a pas plus de droit sur la morale que la physique ou l'histoire naturelle où elle a puisé ses éléments. La théologie de la conscience a toujours eu la prétention d'inspirer, d'éclairer, de fonder la science des mœurs. Et comme elle fait de Dieu l'Idéal des facultés et des vertus supérieures que la conscience découvre dans la nature humaine, il semble que l'homme n'ait qu'à regarder en Dieu pour y trouver l'original dont il n'est qu'une image. Qu'une théologie ainsi entendue soit en rapport direct avec la psychologie, cela n'est pas douteux : c'est le rapport même de l'idéal à la réalité.

Mais le théologien oublie que cette théologie n'est qu'une reproduction idéale de la science de l'homme. Pour constituer, pour fonder la science morale, il s'adresse à une spéculation qui emprunte elle-même ses éléments *moraux* à cette science; il cherche en Dieu la loi de l'homme, oubliant qu'il n'a pu faire de Dieu un Idéal de l'humanité qu'avec des données toutes psychologiques. L'affinité des deux sciences est d'autant plus intime, alors que l'une (la théologie) n'est qu'un écho de l'autre. Supprimez de la théologie tous les éléments psychologiques; vous vous apercevrez bien vite que cette science n'a pas plus de rapport avec la morale qu'avec les autres sciences d'observation. C'est précisément ce qui arrive à la théologie rationnelle. Science de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'être en soi, elle ne peut sortir de ces conceptions abstraites sans tomber dans les idoles de l'imagination ou dans les idoles de la conscience, dans le naturalisme ou dans l'anthropomorphisme. Or, réduite à ces termes, qu'a-t-elle, que peut-elle avoir de commun avec la morale? Creusez tant qu'il vous plaira l'idée de l'infini, l'idée de l'absolu, l'idée de l'universel, l'idée de l'être en soi, je vous défie d'y trouver le moindre rapport avec la loi, la destinée, la nature de l'homme. Autant vaudrait chercher le mot de l'énigme dans la science des nombres, des grandeurs, des figures et des forces. Et ce que je dis de l'infini idéal s'applique également à l'infini réel. La loi morale n'est pas plus écrite dans le Monde qu'en Dieu. C'est la conscience humaine qui est le vrai livre de la loi.

Le Savant. — S'il en est ainsi, que parlez-vous ici de l'intervention de la métaphysique ?

Le Métaphysicien. — C'est qu'il ne faut rien exagérer. Il en est de la psychologie et de la morale comme des autres

sciences d'observation, ni plus ni moins. Si toutes ont leur fondement en elles-mêmes et en elles seules, toutes aussi ont leur couronne dans la métaphysique. Le lien qui unit cette science suprême à toutes les autres est réel, nécessaire ; il ne s'agit pas de le rompre, mais de le bien définir. Or tel il est entre la métaphysique et les sciences que nous venons de parcourir, tel nous le trouvons entre la métaphysique et la morale. Voir les choses à la lumière de l'Universel n'est pas seulement une haute pensée de la science ; c'est encore une grande force pour la vertu. Tout se tient dans la pratique, de même que dans la théorie. L'homme se définit par la psychologie ; mais il s'explique par la métaphysique. Je veux bien que tous les devoirs, toutes les vertus se définissent par la notion de la *personne*, et par le sentiment invincible de la supériorité de la personne sur la chose vivante ou inanimée. Mais cette notion, ce sentiment s'expliquent eux-mêmes par un principe transcendant. La personne est supérieure à la chose, parce que les attributs qui la caractérisent révèlent un degré bien plus parfait de l'être. Or l'homme sent fort bien que, fût-il au sommet de l'échelle des êtres, il n'est point l'Être absolu. Le moindre usage de sa raison suffit pour le replacer dans le sein de cette vie universelle dont il n'est qu'une manifestation éminente. Il se regarde, il se voit dans l'Être absolu ; et cette intuition métaphysique communique un caractère religieux à tous ses actes moraux, à ses devoirs et à ses vertus. Tout ce qu'il sent de vie, de force, d'amour, d'enthousiasme pour le vrai, le beau, le bien, il le rapporte à cette Source infinie de tout être, et puise dans le sentiment profond de la vie universelle à laquelle il appartient un étrange accroissement de force, d'amour et de vertu. *In Deo vivimus, movemur et sumus!*

Qui n'a pas le sens plus ou moins net de cette vérité n'est pas *religieux*, fût-il vertueux jusqu'à l'héroïsme, jusqu'à la sainteté. La solitude ne vaut rien à l'homme. J'appliquerais volontiers à l'ordre universel ce que la sagesse des livres saints dit de l'union des sexes. La nature humaine, dans ses âmes d'élite, a beau être forte de sa propre force; elle a besoin de se retremper sans cesse à sa Source. L'Être infini qui la porte est pour elle comme la terre pour Antée : chaque fois qu'il y touche, il se sent ranimé et fortifié pour une nouvelle épreuve. Voilà comment la morale se rattache à la métaphysique. Elle peut s'en passer à la rigueur, comme toute science; mais si, de même que toute science positive, elle a sa base dans l'expérience, de même elle a son explication dernière dans la raison.

Le Savant. — Je le vois.

VIII. — Politique.

Le Métaphysicien. — La politique vise moins haut que la morale; elle laisse l'Univers et Dieu pour s'enfermer dans le monde plus étroit de la cité. Et pourtant, alors même qu'elle n'y dépasse point la sphère de l'humanité, elle requiert l'intervention de la métaphysique. Vous connaissez cette philosophie politique qui réduit toute la société à une collection d'individus, et ne veut rien voir dans l'État qu'une abstraction fausse et malfaisante, dont la civilisation tend à diminuer et même à supprimer l'action.

Le Savant. — Rien de plus faux qu'une pareille doctrine. Elle peut donner la main à cette autre hypothèse sur l'origine des sociétés, qui explique par des contrats et des conventions tous les phénomènes de la vie sociale.

Le Métaphysicien. — L'histoire et la philosophie ont fait justice de ces deux erreurs. Il est acquis à la science aujourd'hui que la formation des sociétés humaines a été partout et toujours une œuvre naturelle et spontanée; que l'individu, pris à part de la société, est un être abstrait; qu'enfin l'homme ne peut pas plus vivre sans la société que l'animal ne peut respirer sans l'air atmosphérique. Il n'est pas moins certain que l'État est une institution essentielle à toute société organisée, par conséquent à toute vraie société, quels qu'en soient les sentiments, les instincts, les tendances, les progrès. Mais ce qu'on sait moins, c'est que ces deux doctrines politiques sont les filles légitimes d'une philosophie pour laquelle les bons esprits sont loin d'avoir le même éloignement. L'*empirisme*, puisqu'il faut l'appeler par son nom, ne voyant que des individus dans la vie universelle, ne devait voir également que des individus dans les sociétés humaines. Si vous voulez y voir autre chose, y saisir le lien intime qui unit entre eux les membres de ce grand corps qu'on nomme société, peuple, cité, il vous faut y appliquer le sens de l'universel, la conception de l'unité, principe essentiellement métaphysique, sans lequel un tout, un être quelconque, si organique qu'il soit, ne vous paraîtra jamais qu'une collection d'éléments ou d'individus. Les représentations empiriques des choses ont tant de prise sur les intelligences vulgaires que nous semblons des platoniciens ou des scolastiques attardés quand nous insistons sur la *réalité* des unités métaphysiques que nous révèle la raison. Parce qu'une société n'est point une chose en soi, subsistant sans les individus qui en forment les éléments, on en conclut que ce mot n'exprime qu'une unité collective, c'est-à-dire une abstraction. Voilà bien l'empirisme, pour lequel toute réalité,

toute vérité se borne à l'individu, et qui, dans la Nature, l'Humanité, l'Être universel, Dieu, ne voit que de simples *universaux!* Mais alors on se condamne à ne pouvoir expliquer autrement que par les liens de l'intérêt et de la nécessité ces instincts de sociabilité, ces sentiments de confraternité, si puissants, si spontanés, qui rendent la vie commune si intime, le dévouement social si facile et si naturel. Restituez au contraire à la politique ce sens de l'unité que la métaphysique seule peut donner, tout s'éclaire, tout s'explique. L'homme, étant né pour la société, est un élément naturellement sociable. Cette propriété ne se développe que par la réunion des hommes; mais elle préexiste à cette réunion. Supprimez le fait social; l'homme n'est plus l'homme. L'individu sans la société est une abstraction, aussi bien que la société sans les individus; c'est exactement comme dans l'être vivant, où l'organe ne vit que par le tout, et le tout par l'organe. Voilà ce qui fait que la société n'est pas simplement un nombre, mais une réalité, un être véritable. Seulement c'est un être latent dans l'isolement des individus, qui n'apparaît que dans l'association, de même que dans le monde physique certaines propriétés des corps ne se développent que par la composition de leurs éléments. Et alors même telle est la force de ce principe qu'elle tue l'individu condamné à ne pouvoir lui donner satisfaction. L'homme solitaire serait un monstre, s'il ne devait rentrer dans le néant. Je ne voudrais pas ramener la science politique à ces abstractions fausses et dangereuses de la *République* de Platon, dont le bon sens d'Aristote a fait justice. La société humaine n'est pas un tout, un organisme quelconque, où les individus puissent être traités comme de simples organes au service d'un être supérieur; les indi-

vidus qui la composent sont des personnes, et, comme telles, ne peuvent jamais servir d'instruments. Mais la *République* n'en est pas moins l'exagération d'une profonde vérité, à savoir, l'unité réelle et vivante de la société. En éliminant de la cité toutes les institutions qui aboutissent à l'absorption de l'individu dans l'État, il est bien des institutions excellentes, nécessaires, reconnues légitimes par toutes les écoles politiques, que le droit et l'intérêt individuel ne suffiraient point à expliquer. Pour s'en rendre compte et les justifier, il faut s'élever à une idée de la société politique tout autre que celle que nous en donne l'empirisme. Il faut y voir un être véritablement organique, dont les individus ne sont que les membres, dans le sens propre du mot. Autrement l'État n'a pas de raison d'être, et n'est qu'un odieux instrument de tyrannie dont les sociétés civilisées n'ont que faire. Je sais bien que la politique empirique l'explique et le justifie par la nécessité. Mais la nécessité n'est point un principe rationnel; elle peut expliquer, non justifier une institution. Aussi voyez-vous de nos jours l'école *anarchique*, qui n'est que l'empirisme appliqué à la politique, pousser à la réduction graduelle, et finalement à la suppression complète de l'État dans les sociétés modernes. Si cette doctrine n'est pas pour moi l'idéal de la démocratie future, je conviens que c'est le triomphe de la logique. La philosophie de l'expérience ne peut aboutir à une autre conclusion. Quand j'entends confondre sous le nom de socialisme les deux antipodes de la pensée politique, l'*individualisme* absolu et le *communisme* complet, je m'étonne moins encore de la naïveté du public que de l'ignorance des publicistes assez peu philosophes pour ne pas avoir conscience d'une opposition aussi radicale. Quoi qu'il en soit, la politique oscille encore

aujourd'hui entre l'individualisme et le communisme, exactement comme la philosophie entre l'empirisme et l'idéalisme, faisant tour à tour la part trop large ou trop étroite à l'un des deux principes dont l'équilibre fait la loi de toute société bien organisée. Vous voyez si la métaphysique est de trop dans la politique.

Le Savant. — Croyez-vous que nos publicistes élèvent leur pensée si haut?

Le Métaphysicien. — Ils n'y songent guère. Mais ils y penseront peut-être, quand ils seront bien convaincus que la métaphysique est la grande lumière de toute science. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, tant qu'ils n'auront d'autre flambeau que l'expérience, ils ne verront clair, ni les uns ni les autres, au fond des questions qui les divisent. C'est à cette lumière de la raison et de la métaphysique que la véritable idée de la Société et de l'État se révèle à la politique. La Société est un Tout organique, un Être véritable, bien qu'universel, une Synthèse vivante dont les deux principes constituants, Force centrale et forces élémentaires, État et individus, se posent, s'opposent, s'équilibrent et s'harmonisent, selon la formule hégélienne, de manière à produire et à entretenir la vie et la santé de l'Être social. La collection des individus est la Société considérée dans la diversité de ses éléments, dans son *corps*. L'État est la Société vue dans l'unité organique de sa vie, dans son *âme*. Cela étant, l'État est une institution nécessaire et intime à la Société; si nécessaire, qu'elle persiste à travers toutes les formes politiques de la société; si intime, qu'elle ne peut en être séparée ou lui être opposée jamais, sans devenir une abstraction ou un danger. De là, la double erreur, de l'individualisme qui sacrifie l'État, et du communisme qui sacrifie les individus. Le pre-

mier supprime une réalité ; le second réalise une abstraction. La vérité politique est donc une synthèse dont la métaphysique seule peut faire comprendre la nécessité.

Le Savant. — Je n'aurais pas deviné une telle affinité entre les deux sciences.

IX. — Histoire.

Le Métaphysicien. — L'histoire proprement dite est la science des faits qui se rapportent à l'homme collectif, peuple, époque, race ou humanité. Lorsqu'elle a l'humanité pour objet, elle est l'Histoire universelle. La philosophie de l'histoire est la science des lois et des causes qui régissent les faits. Elle a le même objet que l'histoire; elle n'en diffère que par le point de vue sous lequel elle l'envisage. Quand la science en est arrivée à ce point, il semble qu'elle soit parvenue à son terme.

Le Savant. — Que peut-il y avoir en effet au delà des lois et des causes? Je ne vois rien au-dessus de la philosophie de l'histoire.

Le Métaphysicien. — Il y a pourtant quelque chose encore. Cette science, aussi bien que l'histoire elle-même, fait abstraction de toute conception rationnelle dans l'explication des faits historiques; elle ne voit dans chaque peuple qu'une collection de peuples. Or il est des faits que ce point de vue tout empirique ne permet guère d'expliquer : c'est l'unité de sentiments, d'idées, d'instincts qui lie entre eux les individus d'un même peuple, les peuples d'une même race, les races de la commune Humanité. Pourquoi cette unité, si ces peuples, ces races, cette Humanité ne sont que de simples collections, et si les

noms n'expriment ici que des êtres abstraits? Il faut donc qu'il y ait au fond de ces généralités une certaine réalité que la science de l'historien, même de l'historien philosophe, ne soupçonne pas. C'est ce que révèle la métaphysique de l'histoire. Sous quelque nom qu'elle désigne le principe de cette unité, qu'elle l'appelle avec Hegel l'Esprit universel et les Esprits nationaux, qu'elle le nomme tout simplement Humanité et Nations, il est certain qu'il existe, qu'il existe aussi bien que les individus eux-mêmes, qu'il n'y a pas plus de raison de le nier que de nier l'unité de la Vie universelle. Ce n'est pas moins que la question de l'empirisme et du rationalisme appliquée à l'histoire. Si vous niez l'Universel dans le peuple, dans la race, dans l'Humanité, il vous faut le nier également dans la Nature et dans le Cosmos. Ici, comme partout, éclate la loi de la Vie. La vie de chaque être est tout à la fois individuelle et générale; nul ne peut être, ne peut vivre à l'état de pure individualité. L'individu, dans le sens absolu du mot, est un monstre impossible à réaliser: tout homme est peuple; tout peuple est race; toute race est Humanité. Et l'Humanité elle-même, comme la Nature au sein de laquelle elle vit et se développe, est l'Être universel sous une de ses formes. Voilà ce que la métaphysique enseigne à la science, et même à la philosophie de l'histoire.

Le Savant. — Cet enseignement est une véritable révélation, pour moi du moins qui n'y aurais pas songé.

Le Métaphysicien. — Et pour la plupart des historiens qui ont peine à la comprendre, alors même qu'on la leur explique. Le sens de l'universel est si rare en toutes choses, et le sens de l'individuel si naturel, que l'un étouffe presque toujours l'autre. Quand l'histoire et la philosophie de l'histoire

ont fait leur œuvre, la métaphysique construit la sienne avec les faits et les idées fournis par ces sciences; ce n'est pas une science nouvelle qu'elle entend créer, c'est la même qu'elle reprend, mais à un point de vue différent. Elle prend les peuples, les époques, les races, l'Humanité pour des êtres réels; elle détermine et définit, toujours d'après les données de la science positive, l'idée propre à chacun de ces grands Individus; puis elle applique partout cette idée à l'appréciation et à l'explication des faits, ne voyant, n'estimant les choses historiques que dans leur rapport à cette commune mesure, abandonnant tout ce qui y échappe en pâture à l'érudition ou à l'imagination. C'est, en un mot, l'histoire élevée à l'idée de l'*Universel;* les individus y sont vus dans les peuples, les peuples dans les races, les races dans l'Humanité, l'Humanité dans le Tout. Et comme la civilisation tend de plus en plus à substituer à l'influence naturelle du sang l'action toute rationnelle des idées, la métaphysique de l'histoire embrasse l'ensemble des faits de toute espèce dont se compose une époque historique, en dégage le sens, le caractère général, l'explique par l'unité réelle et vivante de l'Esprit universel qui l'anime. Génie des peuples et des races, Esprit des époques, Idée de l'Humanité, Dieu, voilà les acteurs du drame historique, tel que le conçoit et le décrit la métaphysique de l'histoire.

Le Savant. — Je vois par l'énumération que vous venez de faire que l'objet et la méthode de la métaphysique appliquée aux sciences positives sont invariablement les mêmes, quelle qu'en soit la matière. C'est toujours et partout la science faite au point de vue de l'Universel.

Le Métaphysicien. — Précisément. Voir les individus dans l'universel, le relatif dans l'absolu, le contingent dans

le nécessaire, le fini dans l'infini ; voir, en un mot, tout en Dieu, selon la belle expression de Malebranche, tel est l'objet propre et constant de la métaphysique des sciences. Si l'esprit humain se réduisait à l'imagination et à l'entendement, cette science serait parfaitement inintelligible, et n'existerait pas même de nom. Mais il a de plus la raison, et par elle le sens de l'universel, de l'absolu, du nécessaire, de l'infini, du divin. Voilà la racine indestructible de la métaphysique. Pour l'extirper de la science, il faudrait extirper la raison de l'intelligence humaine. Malheureusement cette nécessité n'est bien comprise que par le petit nombre d'esprits qui cultivent sérieusement leur raison. Quant aux autres, l'imagination les a habitués à confondre la réalité avec l'individualité, au point que le suprême Universel, Dieu lui-même ne devient pour eux un objet d'intuition et de foi qu'autant qu'il revêt une forme individuelle. Le sens de l'universel, c'est la faculté métaphysique proprement dite. A qui ne l'a pas ou l'a laissé s'engourdir dans l'inaction, il est inutile de parler le langage de cette science.

Le Savant. — Je le crois.

Le Métaphysicien. — Il est bon nombre d'esprits qui veulent bien de la métaphysique dans la théologie, mais n'entendent pas qu'elle en dépasse le seuil. C'est une inconséquence manifeste. La métaphysique étant la science de l'universel, partout où l'universel est en jeu, elle retrouve son objet. Chaque science a donc sa métaphysique, les sciences physiques aussi bien que les sciences morales. J'ai essayé de le faire voir par quelques grandes applications aux sciences positives. La meilleure démonstration serait une complète métaphysique des sciences, telle que la comporte l'état actuel des connaissances humaines. Mais pour

faire une pareille œuvre, ce n'est pas trop du génie et la science d'un Aristote, d'un Leibnitz ou d'un Hegel. Quand les esprits qui s'occupent de la philosophie des sciences dans notre pays seront convaincus de la légitimité et de l'importance de cette grande synthèse, l'œuvre à faire trouvera son auteur. Pour moi, ce moment fût-il venu, j'ai trop la conscience de ma faiblesse philosophique et de mon insuffisance scientifique pour l'essayer. Mon travail est tout d'analyse et de critique. Si j'ai été assez heureux pour en faire comprendre et accepter les conclusions, deux vérités, également importantes, ressortiront de cet entretien : 1° La science est la *substance* de la métaphysique. 2° La métaphysique est la *lumière* de la science. Dans les deux entretiens qui résument ces conclusions, j'ai montré ce que la théologie et la cosmologie se doivent réciproquement. La première ne pourrait, sans la seconde, sortir de la définition des attributs métaphysiques de la nature divine; elle en serait réduite à la notion toute rationnelle de son Dieu abstrait et vide. C'est la cosmologie qui fait de ce Dieu l'Idée des idées, le Principe des types et des lois de la vie universelle, le *monde intelligible* en un mot. La seconde en resterait, sans la première, au monde riche, mais confus de l'expérience et de l'imagination. C'est la théologie qui fait de ce monde un Être véritable, un Être organique, le Dieu vivant. Vous avez vu comment la science enrichit la métaphysique, et comment la métaphysique éclaire la science. Le métaphysicien ne saurait jamais être trop savant ; car il trouve dans toutes les sciences, astronomie, physique, chimie, histoire naturelle, anthropologie, histoire proprement dite, des applications à faire de ses conceptions rationnelles. Le savant, de son côté, s'il veut comprendre ce monde, sujet de ses obser-

vations, de ses descriptions et de ses classifications, s'il veut le voir sous un autre jour que la fausse et grossière clarté des sens et de l'imagination, doit ouvrir les yeux à la grande lumière de la raison et de la métaphysique. N'êtes-vous pas enfin convaincu de cette double nécessité ?

Le Savant. — Je ne conserve plus aucun doute. La métaphysique ainsi entendue, je ne vois plus ce qui empêcherait les savants de s'y convertir. Du moment qu'elle ne réalise plus d'abstractions, et qu'elle ne construit plus les choses de la réalité; qu'elle se borne à appliquer aux sciences positives les véritables conceptions de la raison, dans le but d'en expliquer et non d'en imaginer les résultats: je comprends qu'elle puisse satisfaire un besoin légitime de la pensée, sans nuire à la science. Je l'accepte donc dans cette mesure et sous cette réserve.

Le Métaphysicien. — Je n'en veux pas moi-même autrement. L'alliance entre la science et la métaphysique est donc aussi bonne à toutes deux que le divorce leur est préjudiciable. Sans la métaphysique, la science est aveugle; sans la science, la métaphysique est stérile. La parabole orientale de l'aveugle et du paralytique nous offre le symbole de cette assistance réciproque. La science ne voit qu'à l'aide de la métaphysique, et celle-ci ne marche qu'à l'aide de la science. Attirer les savants à la métaphysique par le spectacle de l'impuissance philosophique de la science laissée à ses seules forces; attirer les métaphysiciens à la science par le spectacle de la vanité de la métaphysique abandonnée à ses abstractions: tel est le double but de cet essai. Puisse cette série d'analyses et de critiques se faire pardonner l'ennui des distinctions et la longueur des détails par la clarté des démonstrations et la rigueur des résultats. La vérité, telle que la comporte la

mesure des facultés et des connaissances humaines, est au prix de cette alliance. Quoi qu'en disent les empiristes de tous les temps et de toutes les écoles, je ne puis croire que l'extinction de la métaphysique soit un progrès de la science, et que la suppression de la raison, dans l'œuvre scientifique, soit l'idéal de l'art de penser. Ce discrédit des plus nobles facultés et des plus hautes conceptions de la pensée, ce divorce fatal entre des facultés et des sciences si bien faites pour s'entendre sont des crises passagères, plus ou moins longues, selon la gravité des causes qui les engendrent. Mais ces crises, quelle qu'en soit la durée, ne peuvent devenir l'état normal de l'esprit humain. Telle est la vertu des instincts métaphysiques, que, si l'on chasse la métaphysique du domaine de la croyance par la porte de la science, elle y rentre bien vite par celles de la poésie ou du mysticisme. Mauvaise rentrée, dira-t-on! Je le crois. Nous savons ce que devient la métaphysique sous ce double travestissement. Il vaut mieux lui rouvrir la porte de la science, sauf à lui faire des conditions. C'est ce que nous avons essayé dans cette suite d'entretiens.

Le Savant. — Votre métaphysique est beaucoup plus simple et moins ambitieuse que celle des philosophes allemands. Ceux-ci embrassent la réalité tout entière dans leur dialectique, et transforment le système des choses en un système d'idées exactement symétrique.

Le Métaphysicien. — Ce puissant travail de la pensée allemande serait la plus magnifique des sciences, s'il avait une base solide. Je ne crois pas que le génie de la spéculation puisse jamais lui en trouver une. En résumé, je ne vois que trois ordres de recherches et trois méthodes possibles. On peut se borner à observer, à décrire, à généraliser, à

classer les faits ; c'est la *science* proprement dite. On peut étendre l'observation aux rapports les plus généraux des êtres, réunir en un seul faisceau les lumières isolées que donne chaque science en particulier, former ainsi des divers ordres de connaissances scientifiques un tableau de la vie universelle ; puis, par la vertu de la pensée interprétant les résultats de la science, transformer ce tableau de la réalité en un véritable système d'idées ; c'est la *philosophie* des sciences. Le *Cosmos* de M. de Humboldt, simple revue, dans leur ordre de généralité, des grands faits de la Nature, n'est que le premier degré de cette synthèse. Avec des notions scientifiques infiniment moindres, le génie d'Aristote avait déjà tracé l'esquisse d'une véritable philosophie naturelle, en montrant comment la Nature, dans la série de ses diverses créations, monte l'échelle de la vie universelle, depuis l'infime degré de la matière inorganique jusqu'au suprême degré de la pensée. La science moderne, la science allemande surtout, dans sa philosophie de la Nature, n'a eu qu'à appliquer cette belle conception à une connaissance bien autrement précise et complète du monde. Kant, Schelling, Hegel et leurs disciples nous ont laissé de magnifiques travaux en ce genre de spéculations. Enfin, dépassant le domaine de l'expérience où s'enferment la science et la philosophie des sciences, on peut s'élever jusqu'à l'Être infini, absolu, universel, principe, substance et fin de toutes choses ; retrouver, à la lumière de cette conception toute rationnelle, l'infinité, l'indépendance, l'universalité, la nécessité, l'idéalité, en un mot la *divinité* de ces réalités que l'expérience nous donne pour finies, contingentes et individuelles : c'est la *métaphysique* des sciences. Or il ne faut se faire illusion ni sur la matière ni sur l'objet de cette spéculation. Elle n'a

pas la variété, l'étendue, la richesse de la science, ou de la philosophie des sciences. A proprement parler, c'est moins une science qu'une vue supérieure de la science. La métaphysique ne nous instruit d'aucune réalité, grande ou petite, loi ou fait, loi universelle ou loi particulière ; elle ne sert qu'à ramener à leur Principe les vérités perçues par la science et déjà comprises par la philosophie. La définition la plus simple et la plus précise qu'on puisse en donner, c'est le mot déjà cité de Malebranche, *la vision des choses en Dieu.*

Le Savant. — Je ne sais si nos savants, et surtout nos philosophes de l'école positive se rallieront à vos conclusions; mais je ne vois plus comment ils pourraient les repousser.

Le Métaphysicien. — Du moins par des raisons sérieuses. Qu'on ait plus ou moins de goût ou d'aptitude aux spéculations métaphysiques, cela se comprend. De même qu'il y a des savants qui ne seront jamais familiers avec la philosophie des sciences, il y aura toujours des savants et même des philosophes qui ne se soucieront guère de métaphysique. Mais qu'importe! il ne s'agit point de transformer tous les savants en métaphysiciens. Que chacun fasse son œuvre, c'est-à-dire l'œuvre à laquelle le convie la nature de son esprit. Nous l'avons dit, le sens de l'infini, de l'universel, de l'absolu, du divin est à tous; mais tous ne le possèdent pas au même degré, par la faute de la nature ou de l'éducation Ce qui importe, c'est que tous en reconnaissent, en comprennent et en respectent les révélations, surtout quand elles ont pour organes les plus beaux génies de l'humanité. La connaissance humaine, quel qu'en soit l'objet, n'est complète qu'autant qu'elle embrasse les trois degrés par lesquels passe la pensée, avant de se reposer : degré *scientifique*, degré

philosophique, degré *métaphysique*. L'immense majorité des intelligences s'arrête au premier. A cela nul inconvénient, pourvu que cette indifférence ou cette impuissance ne soit pas donnée comme le dernier mot de la sagesse et de la science. L'œuvre matérielle et tout empirique de la science est si vaste, si complexe, si nécessaire, qu'elle ne saurait jamais trop compter d'ouvriers parmi ces esprits de patiente observation, de minutieuse analyse, de laborieuse érudition, de critique judicieuse qui font le métier de savants et d'historiens proprement dits. Plus ce travail sera exact et complet, plus l'esprit philosophique aura une base solide et une riche matière pour ses synthèses. L'esprit métaphysique est encore plus rare que l'esprit philosophique; et quand par hasard il se rencontre, c'est presque toujours avec une éducation mystique ou scolastique qui en obscurcit ou en fausse toutes les conceptions. Rien n'est plus difficile à trouver qu'un métaphysicien réellement savant, ou un savant réellement métaphysicien. Voilà la cause du divorce de la science et de la métaphysique. La métaphysique peut avoir contre elle longtemps encore les antipathies des esprits grossiers ou bornés auxquels il est plus facile de la dédaigner que de la comprendre, les préventions de certains esprits vraiment philosophiques qui la jugent sur son histoire, et encore sur son histoire mal faite ou mal comprise; elle n'a contre elle aucune sérieuse raison tirée de la nature de l'esprit humain. L'analyse lui trouve dans l'esprit sa faculté propre; la critique lui assure son véritable objet dans le monde réel. Pourquoi donc des esprits faits pour comprendre tous les besoins de la pensée, pour embrasser tous les points de vue de la science, persisteraient-ils à mutiler l'une et à rabaisser l'autre aux limites de l'expérience?

Le Savant. — Je ne le vois pas en effet.

Le Métaphysicien. — En faisant le sacrifice de ses abstractions et de ses idoles, la métaphysique ôte à la science tout prétexte de défiance. Le Dieu qu'elle l'invite à saluer n'est ni une entité scolastique, ni une fiction anthropomorphique; c'est le Dieu vivant, dont la science, qu'elle le sache ou l'ignore, est la perpétuelle *révélation*. Si vous me permettiez la comparaison, je dirais que la science est un temple fermé, où l'obscurité dérobe aux regards les images et les statues de la divinité. Ouvrez ce temple par en haut; faites-y pénétrer la céleste lumière de la métaphysique : et alors Dieu apparaîtra sous toutes ses formes, dans toutes les parties de l'édifice resplendissant. Science et métaphysique, deux mots qui semblent se contredire, grâce à la fausse éducation de nos savants et de nos métaphysiciens; deux choses qui resteront inséparables, quand cette éducation aura été rectifiée. Ce sera un beau jour pour la science, pour la philosophie, pour la civilisation que celui où les savants croiront pouvoir s'incliner devant le grand nom de Dieu, sans faire acte de foi aveugle ou d'obéissance servile à la tradition. Car il ne faut pas se laisser prendre aux faux airs théologiques de la science moderne. Telle que l'a faite l'école de l'expérience pure, elle est athée. Elle restera athée, tant qu'elle restera empiriste. N'ayant pas le sens de l'infini, de l'universel, du divin par conséquent, elle n'éviterait l'athéisme (si c'est toutefois l'éviter) qu'en tombant dans l'idolâtrie, c'est-à-dire en divinisant le fini et l'individuel. Que par bonne foi ou par pure convenance elle emprunte à une théologie surannée des conceptions plus ou moins contraires aux faits et aux principes qu'elle enseigne, cela n'empêche pas qu'elle ne soit essentiellement athée. L'athéisme est à la racine de toute science empirique, exactement comme le matérialisme est

au cœur de toute philosophie de la *sensation ;* les timidités, les inconséquences, les hypocrisies de langage ne changent pas le fond des choses. Ce que nous voudrions, nous autres métaphysiciens, c'est que le nom de Dieu ne revînt sur les lèvres du savant que pour exprimer une vérité intime et essentielle de la science. Quand la science positive se fera métaphysique, celle-ci aura gagné définitivement sa cause. C'est donc de ce côté surtout que les métaphysiciens doivent tourner leur propagande. Le public ne rira plus de la métaphysique, lorsqu'il la verra prise au sérieux par les savants.

Le Savant. — J'espère que les esprits philosophiques, parmi nous, ne tarderont pas à comprendre le prix de la métaphysique. Ils sentiront combien la science gagnerait en dignité, en moralité, en véritable religion, dans le commerce des vérités supérieures de la spéculation rationnelle.

Le Métaphysicien. — Remarquez bien qu'il ne s'agit pas pour la science de retourner à l'école de cette fausse métaphysique qui avait la prétention de se passer de l'expérience, pour la connaissance positive des choses. La science n'a rien à changer à ses méthodes ni à ses théories. Tout ce que nous lui demandons, nous autres métaphysiciens, c'est qu'elle n'arrête pas l'essor des esprits vers les hautes régions de la pensée, en mettant sa souveraine autorité au service d'une philosophie étroite qui borne l'horizon de l'esprit humain au domaine de l'expérience. Les chimères et les folies de l'idéalisme ne sont plus à craindre en cet âge d'observation et d'analyse, et dans un tel développement des sciences positives. Ce qu'il faut redouter aujourd'hui, ce sont les tristes conséquences de l'empirisme, l'athéisme et la superstition : l'athéisme pour les esprits fermes et sincères qui ne croient qu'aux oracles de la science ; la superstition pour les esprits

faibles ou hypocrites que l'imagination ou une certaine politique trop commune entraîne à prêter l'oreille aux voix mystiques et théologiques intéressées au discrédit de la vraie métaphysique.

Le Savant. — Je suis tout à fait de cet avis.

Le Métaphysicien. — Quant aux métaphysiciens de notre temps et surtout de notre pays, si un de leurs plus humbles confrères pouvait leur adresser un conseil, ou du moins leur soumettre un avis, ce serait de moins donner au commerce de la littérature, et davantage à celui de la science. Assurément c'est l'éducation littéraire qui fait les grands, les bons écrivains; mais elle ne fait pas les penseurs. La littérature donne le lustre et le relief à tout ce qu'elle touche; mais ce n'est pas d'elle que la pensée reçoit la matière et la substance de ses spéculations : c'est de la science positive, de la science de la Nature et de la science de l'homme. C'est la philosophie naturelle et la philosophie morale, avec leurs descriptions, leurs analyses, leurs classifications, leurs inductions, qui soutiennent, nourrissent, fécondent, développent la pensée métaphysique. Certes, l'alliance des lettres et de la philosophie n'a pas été inutile à cette dernière. Si la métaphysique française a eu, à toutes les époques de son histoire, la gloire d'avoir compté presque autant de grands écrivains que de grands esprits, c'est à son éducation littéraire qu'elle le doit. Jamais, depuis l'incomparable philosophie grecque, la métaphysique n'a parlé un si beau langage. Mais pourquoi ces formes de la pensée française, toujours brillantes et pures, manquent-elles de substance et de vie? C'est que la matière fait défaut à cette pensée; c'est que la vraie source de l'inspiration métaphysique est généralement méconnue ou ignorée de nos beaux esprits. Que la métaphysique française

se retrempe à cette source; qu'elle se plonge dans les eaux vivifiantes de la science, pour emprunter une métaphore mystique : alors elle redeviendra, comme la métaphysique allemande, féconde en idées, en vues, en applications de tout genre, tout en conservant sur celle-ci l'inappréciable avantage de son admirable langue. Profondeur et clarté, richesse et beauté, substance et lumière, voilà l'idéal que je souhaite à notre philosophie, et que son alliance avec la science peut seule réaliser.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND.

DIXIÈME ENTRETIEN. — Critique de l'intelligence 1
- I. Critique de la sensibilité 1
- II. Critique de l'entendement 31
- III. Critique de la raison 54

ONZIÈME ENTRETIEN. — Critique de l'empirisme 116

DOUZIÈME ENTRETIEN. — Critique de l'idéalisme 182

TREIZIÈME ENTRETIEN. — Philosophie du XIXe siècle 322

QUATORZIÈME ENTRETIEN. — Conclusion. — Théologie 490

QUINZIÈME ENTRETIEN. — Conclusion. — Cosmologie 491
- I. Cosmologie générale 600
- II. Astronomie 639
- III. Physique 647
- IV. Chimie 654
- V. Histoire naturelle 661
- VI. Anthropologie 665
- VII. Morale 671
- VIII. Politique 675
- IX. Histoire 680

DEC 1 0 1959